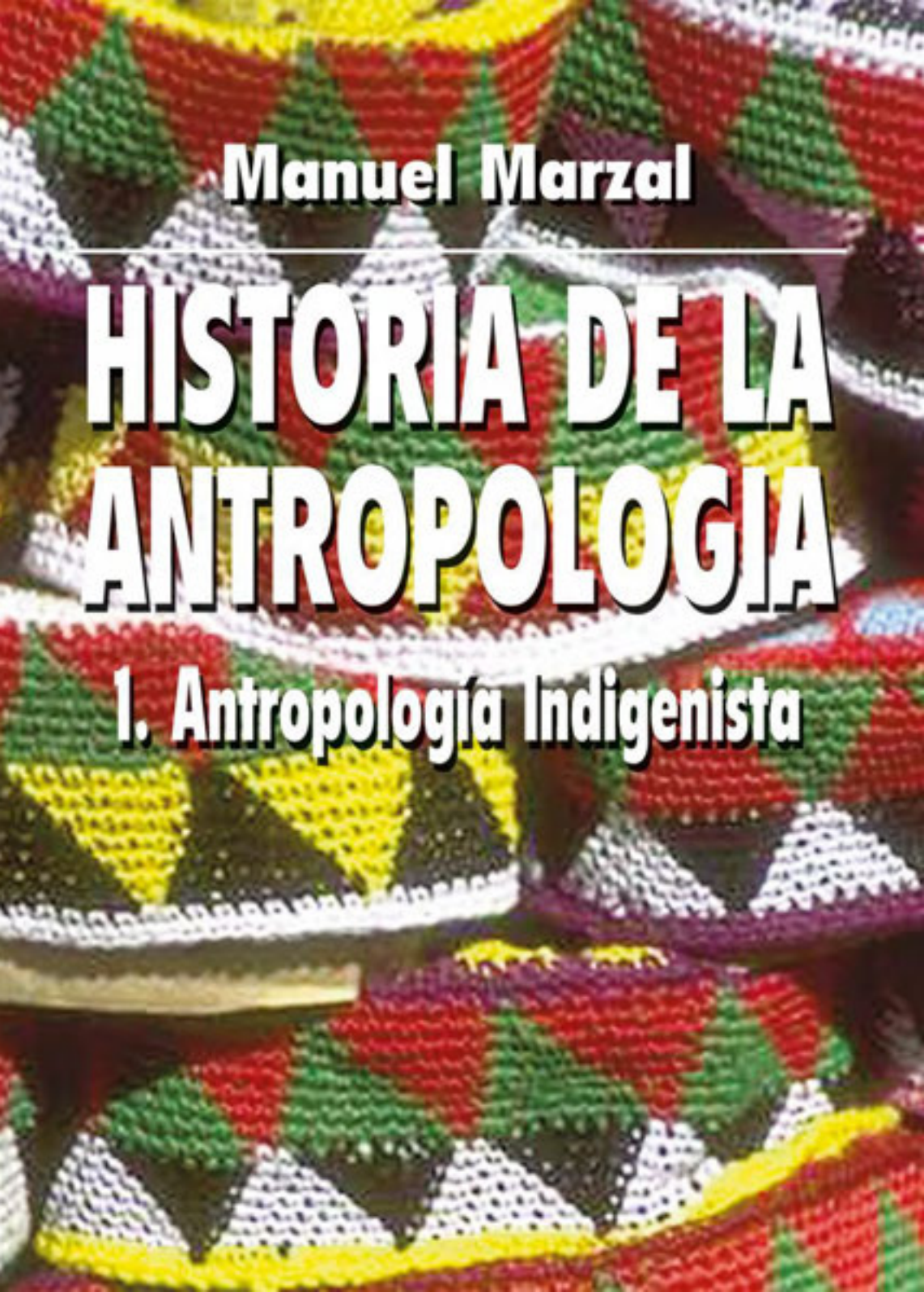
Manuel Marzal
HISTORIA DE LA ANTROPOLOGIA
1. Antropología Indigenista

HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA

Manuel M. Marzal

HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA

Volumen I
Antropología indigenista

ABYA YALA

2016

HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA
Volumen I: Antropología Indigenista

Manuel M. Marzal

Copyrigth © 1998 Ediciones Abya-Yala

6a edición, actualizada, 1998, Quito, Abya-Yala, en coedición con Universidad Politécnica Salesiana.

Séptima edición: 2016
Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson, bloque A
Apartado postal: 17-12-719
Teléfonos: (593 2) 250 6267 / (593 2) 396 2800
e-mail: editorial@abyayala.org
www.abyayala.org
Quito-Ecuador

ISBN: 978-9942-09-384-4
ISBN digital: 978-9942-09-378-3

Diseño, diagramación e impresión: Ediciones Abya-Yala, Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, abril de 2016

Contenido

Presentación 13

Capítulo I
Introducción general 19
1. Objeto de la antropología 21
   1.1. El problema del nombre 21
   1.2. La fecha de nacimiento 22
   1.3. Las etapas de desarrollo de la antropología 23
2. Características de esta historia 25
3. El indigenismo político en México y Perú 27
   3.1. El indigenismo colonial 27
   3.2. El indigenismo liberal 35
   3.3. El indigenismo integracionista 39
4. Períodos y temas de la antropología indigenista 53
   4.1. La antropología indigenista colonial 54
   4.2. La antropología indigenista moderna 57

Primera parte
Época colonial (1550-1650)

Capítulo II
Estudiosos de las culturas indígenas 63
1. Las crónicas y su clasificación 63
2. Gregorio García y el origen del hombre americano 68
3. Bernardino de Sahagun (1500-1590) 73
   3.1. La Historia general y nacimiento de la etnografía 75
   3.2. Ensayo sobre la aculturación azteca 82
   3.3. Contribución a la antropología de la religión 87
4. Diego de Landa (1524-1579) 92
   4.1. El proceso de Mani y la defensa de Landa 92
   4.2. Una etnografía maya 95
5. Bernabé Cobo (1580-1657) 101
   5.1. Etnohistoria de la cultura incaica 105
   5.2. Naturaleza y cultura 114

6. José de Acosta (1540-1600) 116
6.1. Reflexión sobre la evangelización indígena 122
6.2. Reflexión sobre las culturas americanas 129

Capítulo III
Funcionarios de la administración colonial 137
1. Francisco de Toledo (1515-1584) 138
1.1. Las Informaciones 140
1.2. Las Ordenanzas 148
2. Las relaciones geográficas de Felipe II 162
2.1. Origen de las relaciones 162
2.2. Metodología de las relaciones 165
2.3. Valor de las relaciones 168
3. Juan de Solorzano Pereyra (1575-1655) 178
3.1. Tres temas clásicos 180
3.2. El proyecto colonial 183
3.3. Mecanismos de la dominación colonial 187

Capítulo IV
Rebeldes y utópicos 195
1. Bartolomé de las Casas (1474-1566) 195
1.1. Nacimiento del indigenismo crítico 202
1.2. La Apologética historia 210
2. Vasco de Quiroga (1470-1565) 217
2.1. Lucha contra esclavitud y bases de la utopía 220
2.2. Funcionamiento del pueblo-hospital 226
3. Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652) 233
3.1. La construcción de la utopía 235
3.2. Estudio de la cultura guaraní 245

Capítulo V
La voz de indígenas y mestizos 251
1. El inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) 254
1.1. La etnografía incaica 257
1.2. Notas para una etnología andina 264
2. Felipe Guamán Poma de Ayala (1534-1615) 275
2.1. La tradición mítica en la **Nueva crónica** 281
2.2. Un proyecto político alternativo 286
2.3. La idea de historia en Guamán Poma 296

3. Indios y mestizos en México 302
3.1. Los códices del mundo náhuatl 302
3.2. Hernando Alvarado Tezoczomoc 304
3.3. Fernando de Alva Ixtlilxochitl (1568-1648) 304
3.4. Juan Bautista Pomar 306

Capítulo VI
La crónica conventual 309
1. Panorama de la crónica conventual y misionera 310
1.1. La crónica franciscana 310
1.2. La crónica dominica 315
1.3. La crónica agustina 325
4.1. La crónica jesuita 327
2. Gerónimo de Mendieta (1525-1604) 342
2.1. Etnografía de la cultura azteca 347
2.2. Evangelización y aculturación aztecas 350
3. Antonio de la Calancha (1584-1654) 356
3.1. El mito de Wiracocha-santo Tomás 360
3.2. Etnografía de las culturas costeñas 363

Capítulo VII
La visita a los indígenas 371
1. La visita colonial y sus clases 371
2. Iñigo Ortiz de Zúñiga 378
2.1. Una visita del gobierno colonial 378
2.2. Análisis etnohistórico de las visitas 381
3. Francisco de Ávila (1573-1647) 383
3.1. Primer visitador de la idolatría 387
3.2. La tradición oral andina 390
4. Pablo José de Arriaga (1564-1622) 398
4.1. La religión popular andina 399
4.2. Evangelización y resistencia andina 402
4.3. Metodología de la investigación jurídica 406
5. Baltasar J. Martínez Compañón (1737-1797) 410
5.1. Historia social y etnografía pictórica 411
5.2. Tarea pastoral y antropología 418

Segunda parte
Época moderna (1920-1970)

Capítulo VIII
El indigenismo moderno en México 427
1. Causas y precursores 427
   1.1. Francisco Javier Clavijero (1731-1787) 429
   1.2. Servando Teresa de Mier (1763-1827) 432
   1.3. Francisco Pimentel (1822-1893) 434
   1.4. Andrés Molina Enríquez (1868-1940) 437
2. Manuel Gamio (1883-1960) 442
   2.1. La identidad del indio y su integración 444
   2.2. Nacimiento del indigenismo científico 447
3. Alfonso Caso (1896-1970) 449
   3.1. Principios de la acción indigenista 449
   3.2. La praxis indigenista 453
4. Gonzalo Aguirre Beltrán (1908-1995) 461
   4.1. Teoría del cambio cultural 463
   4.2. Defensa del indigenismo integracionista 468
5. Otros autores indigenistas 472
   5.1. Moisés Sáenz (1888-1941) 472
   5.2. Vicente Lombardo Toledano (1894-1968) 476
6. Algunos programas indigenistas 479
   6.1. Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (DAAS) 479
   6.2. Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital (PIVM) 481

Capítulo IX
El indigenismo moderno en el Perú 483
1. Causas y precursores 483
   1.1. Manuel González Prada (1844-1918) 485
   1.2. Dora Mayer (1868-?) 488
2. Hildebrando Castro Pozo (1890-1945) 490
   2.1. El funcionamiento de la comunidad indígena 491
   2.2. La modernización de la comunidad indígena 495
3. José Carlos Mariategui (1894-1930) 498
   3.1. La sociedad peruana y el problema indígena 500
   3.2. La polémica con Luis Alberto Sánchez 504
   3.3. Religión y sociedad indígena 507
4. Luis E. Valcarcel (1891-1987) 510

4.1. Planteamiento indigenista radical 511
4.2. La crítica de Uriel García en **El nuevo indio** 518
4.3. Indigenismo científico y retorno a la etnohistoria 521
5. Otros autores indigenistas 524
5.1. Víctor Andrés Belaunde (1883-1966) 525
5.2. Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979) 530
5.3. José María Arguedas (1911-1969) 533
6. Instituciones y programas indigenistas 540
6.1. El proyecto Perú-Cornell 540
6.2. El programa Puno-Tambopata 542
6.3. Misiones católicas 544
6.4. Instituto Lingüístico de Verano 550

Capítulo X
Nuevo indigenismo y antropología indigenista 557
1. Replanteamiento del indigenismo (1970-1998) 557
1.1. El Indigenismo Crítico 558
1.2. El Movimiento Indio 566
2. Mi posición personal 588
2.1. Autogestión india y nacionalidad autóctona 588
2.2. Algunas tareas de la antropología indigenista 595

Bibliografía de antropología indigenista 603

A Emilia, Ana María y Lola Marzal

Presentación

Esta obra, a pesar de su extensión de más de mil quinientas páginas, es un manual de *Historia de la antropología* en tres volúmenes, que tratan de la antropología indigenista, cultural y social, respectivamente. La *Antropología indigenista* recoge un siglo de reflexión colonial (1550-1650) sobre las sociedades indígenas de México y Perú, medio siglo de reflexión republicana (1920-1970) sobre los indios redescubiertos por el Indigenismo, tras un siglo de la Independencia que los había convertido en simples ciudadanos, y más de un cuarto de siglo (1970-1997) de reflexión sobre los pueblos indios, a raíz del nacimiento del Indianismo. La *Antropología cultural* expone, en su primera parte, los esquemas evolucionistas y difusionistas sobre el desarrollo de las sociedades por estudiosos de distintas disciplinas, que crean una nueva ciencia sobre los pueblos "primitivos", a la que llaman antropología, y en la segunda parte, el estudio de dichos pueblos por antropólogos de Estados Unidos, dirigidos por Boas, con el paradigma de la cultura, definida como modo de ser colectivo. Y la *Antropología social* presenta, en su primera parte, el estudio de la estructura y la función de las sociedades primitivas por los antropólogos ingleses seguidores de Malinowski y Radcliffe-Brown, y en la segunda parte, el estudio de dichas sociedades como hechos sociales totales por los antropólogos franceses seguidores de Mauss.

Esta *Historia* quiere ser más útil que original. No lo digo por modestia, ni para captar la benevolencia del lector. Aunque pueda tener cierta originalidad, por la estructuración de la obra o por la lectura de determinados autores, no he querido hacer interpretaciones distintas de las de la mayoría de los estudiosos de esta ciencia, porque creo que la historia, como la vida social, debe escribirse sobre cierto consenso. Mi mayor preocupación ha sido sistematizar pedagógicamente los aportes de los más conocidos antropólogos para hacerlos más asequibles a quie-

nes se inician en esta disciplina. Creo que la originalidad de esta *Historia* está en incluir en ella a muchos autores que han reflexionado sobre los pueblos indios de Hispanoamérica y escribirla desde el horizonte cultural latinoamericano, porque, hasta donde llegan mis conocimientos, es la primera historia de la antropología que se escribe en castellano.

Sé que hubo, al menos, tres proyectos anteriores de conocidos estudiosos, pero no abarcaban toda la historia de dicha ciencia o no pudieron culminarse. El primero fue la *Historia de la etnología* de Ángel Palerm, mi maestro en la Universidad Iberoamericana de México; ella es una selección de lecturas de los mejores antropólogos, precedidas de una introducción y juicio crítico sobre cada autor; desafortunadamente la temprana muerte de Palerm impidió le impidió culminar la obra, de la que sólo salieron los tres primeros tomos: *Los precursores* (1974), *Los evolucionistas* (1976) y Tylor *y los profesionales británicos* (1977); sin duda es una obra muy útil por la selección de textos y por los agudos comentarios de Palerm, que ha sido inspirador de mi trabajo. El segundo proyecto fue de Joan B. Llinares, *Materiales para la historia de la antropología* en tres volúmenes: uno sobre el mundo clásico, la edad media y América (1982), otro sobre los autores del siglo XVIII (1982) y el otro sobre los del siglo XIX (1984); es también una antología con una introducción, un texto y una bibliografía de cada autor, pero termina en el siglo XIX e ignoro si Llinares pensó alguna vez añadir uno o más volúmenes sobre el siglo XX, que es el más importante en la antropología. Y el tercer proyecto fue de Julio Caro Baroja, el prolífico antropólogo español de raíces vascas, que escribió *La aurora la aurora del pensamiento antropológico* (1983), que se limita al mando greco-romano, y *Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno* (1985), que presenta autores desde fines del siglo XVIII hasta los primeros treinta años del XX; es una historia llena de ideas sugerentes, como lo son siempre las obras de Caro Baroja, pero, por el límite temporal fijado, por ciertas lagunas (no habla del estructural-funcionalismo inglés) y por su tono ensayístico, no puede considerarse una historia definitiva.

La razón de escribir una *Historia de la antropología* en castellano no es para que la lean en su lengua el creciente número de estudiosos de la antropología en América y España, porque se han traducido buenas

historias escritas en inglés y francés. La verdadera razón es doble. Por una parte, mi deseo incorporar en ella a los estudiosos de los pueblos indios de América, aunque no sean antropólogos; tanto a los cronistas de las culturas indígenas de la época colonial, quienes, para muchos historiadores anglófonos o francófonos, por etnocentrismo o por ignorancia, son sólo precursores o simples recopiladores de datos sobre dichas culturas, como a los ensayistas políticos mexicanos y peruanos del Indigenismo del siglo XX; ésta es la razón por la que dedico el primer tomo de mi *Historia* a lo que denomino antropología indigenista de México y Perú. Por otra parte, quiero destacar los estudios y teorías de los antropólogos culturales de Estados Unidos y a los etnólogos de Francia que investigaron en distintos países de la América ibérica; ésta segunda razón explica que en los tomos segundo y tercero haya introducido sendos capítulos sobre los estudiosos de América Latina.

Este libro está destinado sobre todo a mis estudiantes de la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde este año cumplo tres décadas de docencia. Creo muy útil para su formación personal que tengan una visión de conjunto de la disciplina o, en términos de computación, un disco duro, donde vayan archivando temas y enfoques, que luego estudian más a fondo en otros cursos de la carrera. Los tres cursos de *Pensamiento antropológico* deben facilitar esa visión de conjunto, que cada estudiante tiene que construir, con una larga presencia en la biblioteca, partiendo de esta síntesis, que el profesor presenta en clase, no como receta que ellos deben repetir, sino como iniciación y estímulo para su lectura de las obras de los antropólogos. Aunque en esas obras hay ideas, que hoy son inaceptables o parecen ingenuas, como una vieja foto de la infancia, y aunque se repita que la historia de la antropología es la historia de los errores de los antropólogos, sigo pensando que el mejor camino para ser un buen antropólogo es leer y releer las obras de quienes nos precedieron en esta ciencia, empezando por los clásicos. Tal lectura se debe hacer con la apertura con que se escucha a los informantes en el trabajo de campo, aunque luego se tome una distancia crítica. La lectura de los clásicos es necesaria, porque sus obras, a pesar de sus errores, traen información sobre culturas desaparecidas, presentan conceptos y categorías válidas, aportan teorías explicativas o heurísticas, y ayudan a pensar antropológicamente.

La aparición de esta *Historia* como libro de texto, se presta, como todo hecho social, a ciertas reinterpretaciones. El estudiante puede reinterpretarla, dejando de asistir a clase, que suele ser a las 8 am., la prestigiosa "cátedra de prima" de las viejas universidades, que hoy tiene poco prestigio en un mundo que se acuesta cada vez más tarde, y a la que es difícil llegar a tiempo por ser una hora punta del transporte público. Por su parte, el profesor puede reinterpretarla, dando por expuestas muchas páginas del libro, para limitarse a exponer los puntos centrales que el alumno debe completar con nuevas lecturas o para desarrollar ciertos autores de forma monográfica, aunque aquél deba, en el examen, rendir cuenta también de todo el libro de texto.

Este libro está pensando también para los estudiantes de antropología de otras universidades del país o del extranjero, con la esperanza de que les ayude a esa síntesis personal que debe hacer cualquier estudioso de una disciplina. Y finalmente está pensado para personas de distintas profesiones y carreras, que quieren conocer la antropología. Sé bien que, para muchos, ésta es una ciencia extraña, de la que se puede prescindir, como lo prueba la ausencia de ofertas de trabajo para los antropólogos en los avisos de los diarios, o que en esta explosión de nuevas universidades que ofrecen carreras con futuro, ninguna oferte la de antropólogo. Sin embargo, la antropología fue necesaria desde que el hombre atravesó la frontera de la propia aldea y descubrió al "otro"; se hizo indispensable en los procesos de expansión producidos por diferentes estados, sobre todo de Occidente; y hoy resulta más necesaria que nunca, porque, aunque vivimos en una aldea global, estamos orgullosos de nuestras diferencias y porque somos testigos de que, al caer las trincheras ideológicas, se han levantado alambradas étnicas, que han causado muchas muertes y que amenazan nuestra propia civilización, a pesar de sus logros tecnológicos. Por eso, juzgo que la lectura del pensamiento de aquellos autores que, con una especial sensibilidad, descubrieron y analizaron, no las diferencias raciales, sino las más sutiles diferencias culturales, por las que nos sentimos iguales o distintos de otros seres humanos, puede ayudar a construir una pacífica y fecunda convivencia en el mundo de todas las sangres.

No quiero terminar sin agradecer a todos los que me han ayudado, de una u otra forma, a escribir este libro, que, como todos, tiene algo de empresa colectiva. En primer lugar, a los antropólogos que desfilan por estas páginas, cuya lectura me ha permitido avanzar en el conocimiento de esta ciencia del "otro", con la esperanza de que, al sintetizarlos, no haya traicionado su pensamiento. En segundo lugar, a mis estudiantes, que, a lo largo de tres décadas, me han estimulado, con su simple elección de una carrera más necesaria que económicamente productiva, con su exigencia de superación, con sus preguntas inquietas y con sus silencios inteligentes. Y en tercer lugar, a la Pontificia Universidad Católica del Perú, que, fiel a sus raíces humanistas y cristianas, sigue cultivando, en medio de esta explosión neoliberal de universidades para la producción y el consumo, disciplinas poco productivas, que ayudan a entender el misterio del hombre frente al otro, frente a sí mismo y frente a Dios.

Lima, mayo de 1998

Capítulo I
Introducción general

Como se dijo en la presentación, este libro es el primero de una *Historia de la antropología* en tres tomos. Trata de la *antropología indigenista*, entendida como reflexión sobre las culturas autóctonas de América, a raíz de la conquista europea. Esta reflexión se hizo, sobre todo, en los dominios de España y Portugal y tuvo como objeto la relación política y cultural entre las sociedades autóctonas y las dos potencias ibéricas, que tenían un proyecto colonizador y acabaron fundando sociedades mestizas[1]; sin embargo, me limito a la reflexión que se hizo en México y en el Perú, aunque en mi curso de antropología indigenista, que doy, hace lustros, en la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, analizo también el caso del Brasil. Hay autores que niegan carácter científico a la reflexión colonial sobre las culturas indígenas, por lo que este primer tomo no debería ser parte de una *Historia de la antropología*; espero resolver esta objeción, al hablar de la fecha de nacimiento de la antropología.

También hay autores que, reconociendo el carácter científico de esa reflexión, prefieren ubicarla como un capítulo más de la historia de la antropología de México o del Perú[2]; es una opción posible, pero esta

1 Puede consultarse a Domingo Felipe Maza Zavala, Hispanoamérica-Angloamérica. Causas y factores de su diferente evolución, Madrid, 1992, Mapfre.

2 En México hay una obra monumental en once volúmenes y escrita por muchos autores, La antropología en México. Panorama histórico, México, 1987-1088, Instituto Nacional de Antropología e Historia, cuyo coordinador general es Carlos García Mora, si bien hay coordinadores por volumen. Considero muy útiles estos tomos: 1. Los hechos y los dichos (1521-1880), 2. Los hechos y los dichos (1880-

Historia de la antropología de tres tomos está organizada, no sólo a partir de escuelas nacionales, como la antropología cultural estadounidense, la antropología social inglesa y la etnología francesa, sino también a partir de paradigmas trasnacionales, como el evolucionismo cultural y el indigenismo iberoamericano; sin duda, el indigenismo, tal como lo he definido, es el tema sobre el que han reflexionado más tiempo y de forma más profunda y original, muchos "antropólogos" de México, Perú y Brasil, y responde al problema siempre actual de la identidad nacional; tal reflexión puede ser una herramienta útil para analizar muchos procesos coloniales de otros países y muchos procesos interculturales de nuestro mundo globalizado de todas las sangres.

En esta introducción general repito y aun transcribo casi literalmente páginas enteras del capítulo I de los tomos segundo (1997) y tercero (1996). Lo hago porque los tres libros han tenido cierta autonomía editorial y así es posible que haya lectores que se limiten a leer sólo alguno de ellos. Como no es posible hacer una historia de la antropología, sin definir el objeto y las características de la obra, empiezo por ambos puntos; luego, presento la política de México y Perú con sus poblaciones indígenas, que es el punto de partida de esta reflexión, aunque también su punto de llegada, porque, por una parte, los antropólogos reflexionan a partir de lo que hacen los políticos, y por otra, los políticos actúan a partir de lo que reflexionan los antropólogos; y finalmente, sintetizo los períodos y temas de la antropología indigenista.

1986), 5. Las disciplinas antropológicas y la mexicanística extranjera, 9, 10 y 11. Los protagonistas, con una presentación por orden alfabético de cada antropólogo. Más reciente es otra obra colectiva, Antropología breve de México, México, 1993, Academia de Investigación Científica, coord. Lourdes Arizpe. El Perú ha sido menos afortunado y aún no cuenta con una historia de su antropología. El mayor logro al respecto es una publicación con motivo del 1º Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología (Lima, 1985), La antropología en el Perú, Lima, 1985, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, compil. Humberto Rodríguez Pastor, donde se recogen una serie de artículos sobre el desarrollo de esta ciencia, de los que el más general es el de Jorge P. Osterling y Héctor Martínez, "Apuntes para una historia de la antropología social peruana", pp. 35-67. Es significativo al respecto que en el 2º Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología (Ayacucho, 1997), la única de las doce mesas que debió clausurarse por falta de ponencias fue la de historia de la antropología.

1. Objeto de la antropología

Llamo antropología a la ciencia social que estudia el funcionamiento y la evolución de las "otras" sociedades; esta ciencia recoge su información, sobre todo, por medio de la observación participante y la analiza, sobre todo, con el método comparativo. En la tradición científica occidental, que crea el aparato conceptual para describir y explicar los hechos sociales, la antropología nace cuando se estudian en el terreno sociedades diferentes a la occidental y, sobre todo, *primitivas.* Y así el polaco-inglés Bronislaw Malinowski, recluido durante varios años en las islas Trobriand de Melanesia para dar una visión total de la sociedad y de la cultura trobriandesa, suele considerarse el prototipo de antropólogo.

1.1. El problema del nombre

Es sabido que el estudio de sociedades diferentes nació con el nombre poco feliz y que puede parecer pretencioso, de antropología, que significa, etimológicamente, estudio del hombre. La razón de tal nombre fue, sin duda, el carácter holístico o totalizador que se quería dar a tal estudio; es decir, la nueva ciencia, para comprender mejor al hombre, que es miembro de una sociedad y que está inmerso en una cultura, lo estudia en todos sus aspectos o desde todos los ángulos posibles. Pero, a esta ciencia se le llama en Estados Unidos antropología cultural, en Inglaterra, social, y en Francia, etnología, si bien la similitud de marcos teóricos y metodológicos utilizados, permite concluir que se trata de una misma disciplina.

¿A qué se debe la diversidad de nombres? Sin duda al enfoque que la disciplina tiene en cada país en la época de su nacimiento. Tylor, al publicar en 1881 el primer manual de antropología, observa en el prefacio que *en una época en que las materias de la educación se han multiplicado tanto, parecerá a primera vista un abuso recargar al ya abrumado hombre de estudio con una nueva ciencia,* pero añade que *el efecto real de la Antropología es más bien aligerar que recargar el trabajo a que el estudio obliga,* pues ésta, considerada como *ciencia del Hombre y de la Civilización reúne en un todo más manejable los asuntos dispersos de la educación*

ordinaria[3]. Debe tenerse en cuenta, por una parte, que las disciplinas no nacen siempre con el nombre con que acaban siendo consagradas; éstas, al igual que las personas en las sociedades donde tienen plena vigencia los ritos de paso, toman distintos nombres a medida que avanza su desarrollo. Y por otra parte, que el cambio de nombre puede deberse también a la división del campo de estudio entre nuevas disciplinas o al influjo de otras disciplinas afines.

1.2. La fecha de nacimiento

Se ha repetido muchas veces que la antropología nace en el siglo XIX y que es una ciencia básicamente anglosajona, por el desarrollo notable que ha tenido en el mundo de habla inglesa a ambos lados del Atlántico. Tal afirmación debe rectificarse. La antropología como ciencia o, al menos, como campo de conocimiento, nace cuando una sociedad se pone en contacto, escribe y reflexiona sobre las sociedades diferentes. En Occidente ya ocurrió esto cuando Grecia y Roma su pusieron en contacto con los bárbaros y hay buenas historias o antologías (Ángel Palern 1974, Joan B. Llinares 1982, Caro Baroja 1983), que analizan bien el aporte de la antropología greco-romana): pero el caso más notable tiene lugar cuando los españoles llegan al Nuevo Mundo y conquistan, colonizan y evangelizan a los pueblos indios, sobre todo a las altas culturas azteca, maya e inca. Si es cierto que el marco ideológico de esa época no permitía el desarrollo de una ciencia más autónoma, en el sentido que se da hoy al término, pues entonces la reflexión científica no se había independizado de la filosofía y teología, también es cierto que hubo una descripción y una explicación de los hechos sociales, propias de la verdadera ciencia. Hay antropólogos anglosajones que no están de acuerdo con esta afirmación y así Kluckhohn en su *Antropología* (1949) escribe:

> *Aunque los antiguos aquí y allá mostraron que valía la pena ocuparse de los tipos y costumbres de los hombres, fueron los viajes y las exploraciones a partir del siglo XV los que estimularon los estudios de variabilidad humana. Los contrastes observados con el compacto mundo medioeval hicieron necesaria la antropología. Por útiles que los escritos de este período (por ejemplo, las descripciones de viajes de Pedro Mártir), no pueden*

3 Edward B. Tylor, Antropología, Madrid, Editorial Ayuso, 1973, p. VI.

> *considerarse como documentos científicos. Con frecuencia fantásticos, se escribieron para divertir o confines prácticos. Las relaciones minuciosas de observadores de primera mano se mezclaban con anécdotas embellecidas y a menudo de segunda procedencia. Ni los autores ni los observadores tenían una instrucción especial para interpretar o registrar lo que veían. Contemplaban a otros pueblos y sus costumbres a través de lentes toscos y deformadores, fabricados con todos los prejuicios y todas las ideas preconcebidas de los europeos cristianos*[4].

Pero no se explica por qué Kluckhohn habla sólo de Pedro Mártir de Anglería, autor de las *Décadas de orbe novo* (1530), quien no estuvo en contacto con los indios por no haber venido a América, y no se refiere a otros muchos posibles ejemplos. Entre éstos, destaca el franciscano Bernadino de Sahagún, autor de la *Relación de las cosas de la Nueva España* (1985?), una cuidadosa etnografía escrita en náhualt, lengua de sus informantes, y en castellano, lo que es un caso único de la historia de la disciplina. Por eso, a lo largo de las páginas de este tomo quedará probado suficientemente que la reflexión de muchos cronistas sobre las sociedades indígenas de México y Perú es verdadera antropología, a pesar de los errores que hubo en la descripción e interpretación de los hechos sociales, errores que, muchas veces, no fueron mayores que los de los antropólogos evolucionistas, a los que todos los historiadores de esta disciplina consideran verdaderos antropólogos[5].

1.3. Las etapas de desarrollo de la antropología

Pienso que en ésta, definida como la reflexión sistemática sobre el funcionamiento y evolución de las sociedades diferentes o de las "otras culturas", puede hablarse de tres etapas. En la primera, se describen las otras culturas y se reflexiona sobre su transformación por la praxis social; en la segunda, se buscan las leyes científicas de la evolución de las sociedades o de sus instituciones; y en la tercera, dicha búsqueda cien-

---

4 Clyde Kluckhohn, Antropología, México, 1965, Fondo de Cultura Económica, p. 13.

5 Sobre este punto puede consultarse el interesante artículo de la profesora de la Universidad de Heidelberg Sandra Rebok, "Americanismo, ciencia e ideología: la actividad americanística española a través de la historia" en la revista Anales del Museo de América, 1996, nº 4, pp. 79-105.

tífica se centra en el funcionamiento de tales sociedades, aunque con enfoques algo diferentes, lo que explica la aparición de sendas escuelas nacionales en Estados Unidos, Inglaterra y Francia.

La **primera etapa**, que se inicia en la segunda mitad del siglo XVI, corresponde al mundo colonial hispanoamericano, sobre todo de México y del Perú. Los españoles, al enfrentarse a las altas culturas americanas y al tratar de transformarlas en lo político y en lo religioso, hicieron muchos estudios descriptivos e históricos de dichas culturas y acumularon mucha reflexión teórica sobre la transformación de las mismas. Esta descripción y reflexión se retoman en el siglo XX, cuando en México y Perú, tras la crisis de la política asimilacionista del primer siglo de vida independiente, nace el Movimiento indigenista, se redescubre la población india y se montan programas de desarrollo de la comunidad, bajo el influjo de la antropología anglosajona.

La **segunda etapa** se inicia en el último tercio del siglo XIX, cuando personas de distintas profesiones y nacionalidades hacen formulaciones sobre la evolución de la sociedad y de sus instituciones (la familia, el Estado, la propiedad o la religión); tales formulaciones, cuyos ejemplos clásicos son *La cultura primitiva* (1871) de Edward B. Tylor y *La sociedad antigua* (1877) de Lewis H. Morgan, afirman la evolución unilineal de la sociedad y de sus instituciones, como una ley científica. Con el paso del tiempo, el Evolucionismo cultural, cuya clave para explicar el desarrollo de las sociedades es la invención, se desprestigia por falta de pruebas; así entra en escena el Difusionismo cultural, cuya clave es la difusión o préstamo, que también formula generalizaciones con gran seguridad; pero, la falta de pruebas suficientes llevan al desprestigio al Difusionismo y a los estudiosos a cambiar la pregunta. Así, éstos ya no se indagan cómo nacen y evolucionan las culturas, sino cómo funcionan y qué significan. La olvidada pregunta evolucionista será retomada varias décadas después, pero entonces se habla de una evolución no unilineal, sino multilineal.

La **tercera etapa** con el tema del funcionamiento de las culturas, se inicia en el primer tercio del siglo XX, cuando se institucionaliza la carrera de antropología en las universidades norteamericanas, inglesas y francesas. Entonces surgen escuelas nacionales: la antropología cultural de Franz Boas en Estados Unidos, la antropología social de Bronislaw

Malinowski y Alfred Radcliffe-Brown en Inglaterra y la etnología de Marcel Mauss en Francia. La primera estudia la cultura como modo de ser y actuar propio del grupo; la segunda, la estructura social de los pueblos primitivos, como una rama de la sociología; y la tercera, también la estructura social, pero con una fuerte preocupación por temas más filosóficos de la vida social.

2. Características de esta historia

Esta historia se escribe como una simple introducción. Aunque tal expresión se use para manifestar la actitud modesta del autor que aborda un tema complejo y captar la benevolencia del lector, yo la uso por dos razones. La primera es que sólo voy a exponer a los autores que considero más representativos, aunque sé bien que hay otros con similares derechos que no han sido incluidos; en la selección de autores hay siempre razones que pueden parecer subjetivas o arbitrarias. La segunda es que se trata de un libro de texto, que es fruto de mis clases en el curso de Pensamiento Antropológico III en la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica de Lima, a lo largo de unos cinco lustros.

Es sabido que los libros de texto han sufrido cierta devaluación, por haberse convertido en receta de la disciplina y haber sido una trampa para el trabajo personal del alumno en la biblioteca. Aunque no faltan quienes crean que bastan una orientación general del profesor en clase y el trabajo personal del alumno, con una buena bibliografía y la ayuda de "separata", para que éste haga su propia síntesis sobre cada asignatura de su carrera, juzgo que tal creencia ha resultado a menudo falsa y que muchos alumnos no llegan a hacer ninguna síntesis. Por eso, creo que los libros de texto, que recogen la síntesis del profesor, pueden ayudar a que el estudiante haga la suya propia; sólo hace falta que éste, evitando el fácil pacto de no agresión con el docente, no se limite una simple repetición mecánica del texto, sino que se decida a completarlo y criticarlo a base de nuevas razones y de una relectura de las razones que se exponen en el libro de texto.

En cuanto a la organización de esta historia, sólo presento, como en los tomos II y III, a los autores más representativos. En cada autor

toco cuatro puntos. En primer lugar, una nota biográfica, que ubica al autor en el espacio y en el tiempo y que trata de explicitar sus condicionamientos socio-académicos y su plataforma de despegue; la extensión de tal biografía está en función de su mayor o menor utilidad para explicar el pensamiento del autor. En segundo lugar, se citan cronológicamente sus obras o, al menos, las más importantes, precedidas siempre por la fecha de la primera edición, por ser un dato indispensable para trazar el desarrollo del pensamiento antropológico. En tercer lugar, se presentan bajo el acápite, más o menos feliz, de aportes, los aspectos de la obra del autor que, en mi opinión y en la de otros historiadores de la antropología, son su mayor contribución a la historia de esta disciplina, por su novedad, profundidad teórica o utilidad metodológica; entre los aportes, la simple etnografía, aunque es una verdadera y difícil contribución, no se presenta con la amplitud requerida, porque haría excesivamente larga la reseña de cada autor. Para confirmar los aportes, transcribiré fragmentos de distintas obras del autor, que se identifican, como es habitual, sólo por el año de la edición o traducción que se maneja y la página respectiva, dejando el título completo de la obra tanto a la lista del respectivo ensayo monográfico como al apéndice bibliográfico final; en cambio, los títulos de las obras de otros autores citados, que son parte de esta historia, aparecen en notas de pie de página. Y en cuarto lugar, se ofrece un juicio crítico sobre lo positivo y lo negativo de la obra del autor; para ello, suelo recoger, antes o después de mi opinión personal, las de otros estudiosos, para que el lector pueda formarse un juicio lo más certero posible.

Lo más discutible de este enfoque es quizás la selección de los aportes de cada autor y de los criterios que manejo para hacerla; fuera de cierto consenso que se halla en diferentes historiadores, tal selección es fruto de mi lectura de las obras y sólo puede confirmarse, completarse o corregirse con la lectura de los mismos autores. Comparto la opinión de Ángel Palerm en el tomo I de su inconclusa *Historia de la etnología* (1974):

> *Yo no puedo concebir el estudio de la historia de la etnología sino como una relación lo más viva posible, casi un diálogo, con los textos originales y con sus autores, hecha a la luz de los problemas actuales. En verdad, un autor no puede ser "explicado" sin ser traicionado, y ninguno merece tal suerte. Toda tentativa de hacerlo acaba en una visión distorsionada, es-*

tereotipada y empobrecida. Cada quien debe hacer su propia "lectura". Si parezco apartarme de la norma en este volumen, es porque estoy ofreciendo el resultado de mi "lectura" en una coyuntura determinada. Si la repitiera, como de hecho ocurrió varias veces al repetir el curso, los resultados serían distintos… Lo que pido a los estudiantes es su propia "lectura"; si es preciso, en polémica con la del profesor o simplemente sin tomarla en cuenta. Es mejor que polemicen y dialoguen con los textos originales y con sus autores (1974: 13-14).

3. El indigenismo político en México y Perú

El indigenismo político en general puede definirse como el proyecto de los "vencedores" para integrar a los "vencidos" dentro de la sociedad que nace después de la conquista. Como esa sociedad ha ido evolucionando en estos cinco siglos por una serie de factores internos y externos, puede hablarse de tres grandes proyectos políticos que han organizado los gobiernos, cuyas metas se resumen así: las sociedades indígenas deben **conservarse como tales** bajo el control (defensa-explotación) de la sociedad dominante (indigenismo colonial), deben **asimilarse** a la sociedad nacional para formar una sola nación mestiza (indigenismo liberal), o deben **integrarse** a la sociedad nacional, pero conservando ciertos rasgos propios (indigenismo integracionista). Veamos cada indigenismo por separado.

3.1. El indigenismo colonial

La conquista significó, como es sabido, un gran colapso para la sociedad indígena, y las élites de ésta desaparecieron por las guerras, las pestes, el mestizaje o su integración en la sociedad colonial. Esta integración se dio, sobre todo, a nivel de caciques o curacas. Sin embargo, había que salvar a la población indígena, porque el trabajo de los indios era la base de la economía colonial. El cronista indio Guarnan Poma de Ayala, que nace dos años después de la conquista del Perú por los españoles y fue testigo de la fuerte disminución de los indios, se lo recuerda a Felipe III en su *Nueva Crónica y buen gobierno*: *Sacra Católica Real Magestad, digo que en este rreyno se acavan los yndios y se han de acavar. Desde aquí de veynte años abrá yndio en este rreyno de que se cirva su corona rreal y*

defensa de nuestra santa fe católica. Porque cin los yndios, vuestra Magestad no vale cosa porque se acuerde Castilla es Castilla por los yndios (964) (982). Pero en la política colonial, al lado de esta motivación tan interesada para salvar al indio, existió también la más altruista de defenderlo de la explotación de los encomenderos y corregidores, que olvidaban toda la legislación proteccionista que había dado la corona española desde el famoso testamento de Isabel la Católica.

El proyecto político de España con la población indígena tiene su expresión jurídica en la *Recopilación de la Leyes de Indios* (1681) y su expresión política concreta en la "reducción" o "república de indios", cuya implementación promovió tan eficazmente el virrey Toledo, el verdadero organizador del virreinato peruano. La *Recopilación* dedica a los indios casi todo el Libro VI, con sus 19 títulos y sus 536 leyes; en el título dedicado a las reducciones ratifica muchas de la Ordenanzas de Toledo. Para la corona española los indios eran libres, pero tenían un estatuto legal peculiar, por el cual debían vivir en reducciones para asegurar su catequización, el cobro del tributo y el servicio personal mita) que tenían que prestar rotativamente (uno de cada siete cabezas de familia) a la minería, que era la columna vertebral de la economía colonial. El sistema de reducciones, aunque facilitará la explotación colonial y significará una "des-estructuración" resultado de la organización social de las diferentes etnias andinas (criterios dualistas para la vida social, control ecológico del suelo a diferentes niveles, reciprocidad al interior del grupo, vinculación religiosa con la propia *paqarina,* etc.), será el crisol de una nueva conciencia étnica, basada en la reciprocidad, en las relaciones de parentesco y compadrazgo y en las relaciones del grupo fungiendo como cofradía del santo patrono. Como observa Pablo Macera: *Los españoles, sin querer, hicieron de los indios una sola nación*[6].

En México que se dio un proceso similar con rasgos propios, porque, aunque el impacto aculturador y político español fue muy semejante al del Perú, el imperio azteca tenía una organización social y económica diferente a la del Tawantinsuyo. El antropólogo norteamericano Eric Wolf, en *Pueblos y culturas de Mesoamérica* (1959) dedica varios

6 *Visión histórica del Perú.* Lima, 1978, Milla Batres, p. 152.

capítulos a la política hispana con los indios mexicanos. Así la conquista *engendró una catástrofe biológica. Entre 1519 y 1550, las seis séptimas partes de la población de Mesoamérica fueron diezmadas*[7], a causa de las nuevas enfermedades introducidas por los españoles (viruela, sarampión, fiebre tifoidea, etc.) y por los esclavos negros (malaria, fiebre amarilla, etc.), contraías que los indios no estaban inmunizados; el resultado fue la aparición de pestes periódicas, contra las que la medicina mexicana, como tampoco la europea de ese tiempo, era incapaz de defenderse. Otras causas reales, pero mucho menos significativas que la catástrofe biológica, fueron las guerras y el mal trato infligido a los indios, sobre todo en el "trabajo personal" de las minas.

Luego Wolf trata los dos modelos de integración, la *hacienda* y la *república de los indios,* que *imprimieron con tal fuerza su marca sobre quienes les pertenecían, que los delineamientos de los modelos pueden verse aún, con toda facilidad, en la actual estructura de Mesoamérica. Los fines que animaban a estas dos instituciones eran muy distintos: una era el instrumento de los vencedores, otra el de los vencidos*[8]. La hacienda va a ser una institución mitad feudal y mitad capitalista, que se organiza para satisfacer el mercado interno de las ciudades y de la zonas mineras y que se forma pagando por el uso de la tierra a un erario real cada día más exhausto y pidiendo a los indios que se establezcan en su territorio, a cambio del pago del tributo personal y de un salario, a menudo en especie. Sobre la conversión de los indios en peones de hacienda escribe Wolf:

> *A partir de 1540, un número cada día mayor de indios se fue sometiendo al peonaje. Muchas veces, aceptando este sistema como un medio para librarse de la servidumbre cada vez más onerosa de las comunidades indias; en éstas, donde la muerte y la enfermedad habían producido estragos, amenazados con perder la tierra y el agua, los indios eran obligados a soportar las cargas del tributo y del trabajo obligatorios, calculados a base del antiguo número de habitantes. Muchos recién llegados eran atraídos también por las nuevas mercancías de fabricación española; más accesibles a través de las haciendas que en los míseros pueblos indios. Por más ilegal que fuera el sistema de peonaje, el nuevo trabajador y su empleador se hallaron pronto asociados en*

7 Eric Wolf, *Pueblos y culturas de Mesoamérica.* México, 1967, Era, p. 174.
8 *Ibíd., p. 181.*

> *una conspiración para eludir el control real. Los funcionarios de la riqueza se esforzaron, sin embargo, por limitarla, fijando en cinco pesos la cantidad que podía ser adelantada aun indio, pero sin demostrar igual preocupación por los limites que no habrían de sobrepasar las deudas contraías por los descendientes de uniones mixtas entre europeos, africanos e indios.*
> *Pero, muy pronto, el nuevo género de vida instaurado en las haciendas –favorables a los matrimonios y a los intercambios culturales que daban por resultado experiencias compartidas y parentescos multiplicados– ató a los trabajadores al lugar de residencia común, al mismo tiempo que las deudas acumuladas los encadenaban al propietario de la hacienda. El peón se hallaba económica y psicológicamente bajo la dependencia del propietario*[9].

Un estudio bastante completo sobre la población indígena mexicana durante la colonia española es el de Charles Gibson, que se titula *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)* (1964), y que termina así:

> *Lo que hemos estudiado es la decadencia de un imperio y una civilización indígenas. El imperio se desplomó primero y la civilización se vio fragmentada en comunidades individuales. Hubo cierta creatividad en las primeras etapas de la transición, pero no puede decirse que el, proceso en conjunto haya sido productivo para los indígenas. La comunidad fue la unidad indígena más vasta que sobrevivió y a pesar de frecuentes y severas tensiones. La cofradía y la fiesta la apoyaron. Casi todos los indios se sometieron a las exigencias de los españoles y sólo protestaron rara vez. La civilización se dio invadida de rasgos españoles en muchos puntos, pero conservó su particular carácter indígena en parte por convicción, en parte porque fue reducida a una categoría social tan baja que no tuvo ocasión de cambiar. Una de las primeras reacciones individuales y mas persistentes fue el darse a la bebida. Si hemos de creer en nuestras fuentes, pocos pueblos se inclinaron tanto a la bebida como los indígenas de la colonia española en el curso de la historia*[10].

---

9 *Ibíd.,* p. 185.

10 Charles Gibson. *Los aztecas bajo el dominio español (1819-1910).* México, 1967, Siglo XXI, p. 418. El punto de vista de Gibson era el único recogido en la primera edición de este libro en 1981. Después se ha escrito mucho, sobre todo con motivo del V Centenario. Una visión que juzgo equilibrada es la de Octavio Paz en su ensayo clásico *El laberinto de la soledad* (1950) y sus ensayos complementarios, *Postdata* (1969) y *Vuelta al laberinto de la soledad*(1975). Pero, Paz hace su visión más matizada del México colonial como trasfondo de su análisis de la obra y personalidad de la monja criolla en *Sor Juana Inés de la Cruz, o las trampas de la fe,*

En contraste con el proyecto político oficial, hubo, durante la colonia española, una doble posición extrema, que se puede calificar de "utópica" y "rebelde": a) **La utopía indigenista.** Hablo de ella en este apartado como realización política, mientras que la retomaré más ampliamente en el capítulo IV como pensamiento utópico. La utopía en la Hispanoamérica colonial tiene sus expresiones más típicas en México con los pueblos-hospitales del obispo de Michoacán Vasco de Quiroga y en Paraguay con las reducciones guaraníes creadas por los jesuitas. Parece ser que la idea de reducción, que se aplica en las misiones jesuitas de la América Española, nace en Juli entre los aymaras[11]. Los jesuitas, que fueron la última orden religiosa en llegar al Perú, no quisieron encargarse de las "doctrinas" o parroquias indígenas porque no las consideraban un método pastoral válido; al ser forzadas por el virrey Toledo a tomarlas, organizaron un tipo de "reducción" diferente, donde se mantenía

---

Barcelona, 1982, Seix Barral. Aquí escribe: *Los mexicanos del siglo XX, sin excluir los indios puros, vemos el mundo precolombino como un mundo que está del otro lado… Es claro –aunque la opinión oficial, por una aberración intelectual y moral, se niega a aceptarlo– que hay mayores afinidades entre el México independiente y la Nueva España que entre ambos y las sociedades prehispánicas. La prueba es que nuestra reacción ante el mundo indio no es muy distinta a la de los novo-hispanos. La Nueva España, sobre todo en el siglo XVIIy XVIII, se interesó por la recuperación del pasado precolombino, no sin someterlo antes a una curiosa idealización; al mismo tiempo, prosiguió en el norte la evangelización de los indios, iniciada por los primeros franciscanos y dominicos. El México independiente, especialmente el del siglo XX, surgido de la Revolución Mexicana, ha continuado ambas tareas: la reconquista del pasado indio, con propósitos de autojustificación e idealización, y la integración de los grupos indígenas a la sociedad mexicana. Nuestros antropólogos y maestros rurales son los descendientes de los misioneros del siglo XVI y XVII. Han cambiado la retórica y las ideas, no el movimiento general de la historia. Este movimiento se despliega en dos direcciones contradictorias y complementarias: a medida que el país racialmente se convierte más y más en una nación mestiza, social y culturalmente se vuelve más y más occidental* (1982: 24-25).

11 Tal es la hipótesis de Alfonso Echánnove en dos artículos de la revista *Missionalia Hispánica* del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid: "Origen y evolución de la idea jesuítica de Reducciones en las Misiones del Virreinato del Perú", 34 (1955), pp. 95-144 y "La residencia de Juli, patrón, y esquema de reducciones", 39 (1956), pp. 497-540. Sobre las misiones jesuitas puede consultarse mi obra *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial*. Lima, 1992 y 1994, Pontificia Universidad Católica del Perú.

muchos rasgos de la cultura indígena, sobre todo la lengua, y se ejercían una vigilancia más estricta para que los españoles no se metieran en los pueblos indios. La crónica anónima de 1600, al hablar de tres frutos del trabajo de los jesuitas, dice:

> *El tercero […] es defender los padres de la Compañía a los indios de los españoles: ninguno ni soltero, ni casado vive en el pueblo de Juli, porque son la polilla de los indios; el no permitirles que les hagan agravios, el llevarlos por la fuerza, tomarles sus hacenduelas y aun sus propias mujeres e hijas, que es lo común; no permitir que tengan dares ni tomares cautelosos con que engañan a los indios, ventas de mal vino, coca podrida y harinas para borracheras, y otros tratos que son ordinarios en otros pueblos. Sino también en oponerse con valeroso pecho a los gobernantes, en que no saquen de Juli ropa para ellos, en que las cobranzas de las tasas sean con moderación y aun de estas mismas se las relieven conforme a los muertos, que se disminuya el número de indios para Potosí, que es cuchillo y sepultura de la tierra, y finalmente amparando a los desventurados indios de los jueces y comisarios que, como granizo, llueven por esta provincia [Mateos, 1944: 407].*

Este tipo diferente de reducción, que valoraba muchos elementos de la cultura andina y minimizaba la explotación colonial, aunque los indios seguían bajo el régimen de tributo y de mita, tuvo su mayor desarrollo en el Paraguay con algunos de los misioneros que iniciaron su trabajo en Juli. Allí el modelo de reducción fue llevado hasta sus últimas consecuencias, y los jesuitas crearon un verdadero "estado indígena" dentro del Estado que, si bien la corona española toleró al comienzo, por ser una defensa contra el avance de los paulistas y por llevarse a cabo en una región donde no era necesaria la mano indígena para la minería, fue, a fin de cuentas, una causa importante para la expulsión de los jesuitas de todos los dominios españoles en América.

b) La **rebeldía indígena**. Otra oposición al proyecto colonial vino de los indios mismos, que manifestaron diversas formas de resistencia a la conquista política y cultural de los españoles. Dentro de esa resistencia hay que enumerar, en el Perú, las rebeliones indígenas (desde la de Manco Inca de Vilcabamba hasta la de Túpac Amara II, pasando por la de Juan Santos Atahualpa), los movimientos mesiánicos (como el Taqui Onqoy), la conciencia mesiánica transmitida por tradición oral (expresada, por ejemplo, en el mito de Inkarri) y la tenaz resistencia pasiva

para seguir siendo andinos, a pesar de la fuerte modelación cultural del régimen colonial. Como ejemplo de rebelión indígena transcribo una parte de la carta del franciscano Fray José Gil Muñoz sobre el levantamiento de Juan Santos Atahualpa:

> *Participo a vuestra merced el gran trabajo que al presente estamos padeciendo […]: haber perdido en ocho días muchos pueblos de nuestras misiones de infieles con muchos miles de ánimas […], por la malicia de un indio o mestizo que de estas partes del Cusco ha venido montaña adentro hasta hacer asiento en nuestras misiones como indefensas. Este dominio encarnado ha llamado a todos los indios de nuestras misiones […], denominándose rey inga, y todos le han obedecido […] Ya ha despachado sus embajadores a la sierra para que sus hijos los indios serranos y los mestizos sus ingas, que así los llama, le acompañen en la empresa de coronarse en la ciudad de Lima […] Los indios de este valle o provincia de Jauja y los de Tarma están muy contentos y en algunas partes ya no obedecen al cura, diciendo que ya viene su inga […] El dicho indio es querido […], vestido con una cusma pintada o túnica de algodón […] A otros negros y a un mulato […] les dijo […] él era del Cusco […], que su casa se llamaba piedra, que en su reino no había de haber esclavos, que ya se acabó el tiempo a los españoles y a él se le llegó el suyo; que se acabaron obrajes, panaderías y esclavitudes. Todo esto lo dijo a los negros y mulatos para que lo dijeran a los padres de dichas conversiones y sacando un santo Cristo les pedía que dijesen a los padres misioneros todo lo que el decía*[12].

En México se dan también rebeliones indígenas, que toman a veces la forma de movimientos mesiánicos. Un estudio de María Teresa Huertas y Patricia Palacios (1976) ha recopilado durante la época colonial 14 rebeliones en el centro y sur de México y 16 en el norte[13], diferencia que es explicable por el mayor impacto político y cultural en la antigua Mesoamérica, pero ninguna de estas rebeliones puso en peligro el control del gobierno de la metrópoli.

---

12 Mario Castro Arenas, *La rebelión de Juan Santos.* Lima, 1973, Milla Batres, anexo documental n° 1. Para entender esta rebelión es útil el libro de Alonso Zarzar, "*Apo Capac Huayna. Jesús Sacramentado". Mito, utopía y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atahualpa.* Lima, 1989, CAAAP.

13 *Rebeliones indígenas de la época colonial.* México, 1976, Sep-Inah, recop. María Teresa Huertas y Patricia Palacios.

A pesar de estas rebeliones, al terminar el periodo colonial una gran parte de la población indígena vive en "repúblicas de indios", bajo este régimen proteccionista y, en cierto sentido, segregacionista[14]. Pero muchos indios han cruzado la frontera cultural de su comunidad para incorporarse a la gran hacienda, que continúa desarrollándose como apoyo a la minería, o a la vida de la ciudad. El régimen de la república de los indios, similar en cierto sentido al régimen de castas (los archivos parroquiales anotan cuidadosamente, en cada partida de bautismo, matrimonio o muerte, la condición de indio, de mestizo o de criollo), tiene su núcleo en la propiedad comunal, en el tributo y en el servicio personal.

Pero España tuvo, con relación a la población indígena, un proyecto, no sólo "político", sino también "religioso"; quería someter a los indios a la autoridad y al modo de vida de España, y además, hacerlos cristianos. Cualquiera que sea la interpretación que se dé a las bulas de Alejandro VI, por las que se concedía a los reyes de Castilla las tierras descubiertas a cambio de obligaciones de tipo espiritual, sin duda éstos ejercieron un eficaz "patronato", que puso en sus manos la presentación de obispos y párrocos, y el cobro de los diezmos, bajo el compromiso de sostener el culto, lo que convirtió a España en un "estado-misionero". Por su parte, la Iglesia tenía necesidad de cumplir su misión y de anunciar al nuevo mundo la fe. El cumplimiento de este objetivo, común a la Iglesia y al Estado colonial, plantea muchos problemas antropológicos

---

14 Pero, la comunidad no era una isla. Con razón Heraclio Bonilla en su artículo "Comunidades de indígenas y Estado Nación en el Perú" de un libro del que es editor, *Comunidades campesinas. Cambios y permanencias.* Lima, 1987, CONCYTEC, pp. 13-27, dice: *En resumen, la comunidad andina colonial estaba sometida a profundos cambios derivados de su inserción asimétrica en el sistema colonial… Basta subrayar dos situaciones fundamentales: la ruptura de la vinculación inicial establecida con el Estado y su reacomodo conflictivo dentro de un nuevo ordenamiento regional. Un reacomodo que en modo alguno significó su impermeabilidad a la dominación colonial ejercida por señores y funcionarios coloniales, pero cuyas tensiones, asociadas a la creciente capacidad de resistencia de los dominados, terminó por fortalecer su condición de indígenas y la expresión de su cultura en respuesta a la opresión. Es en este sentido estricto que los indios son una creación colonial, de la misma manera que el problema indígena no es otra cosa que la relativa impotencia de los dominadores en domesticar totalmente la población vencida* (1987: 18).

que darán sumo relieve a la antropología religiosa en el pensamiento antropológico de este periodo.

3.2. El indigenismo liberal

El proyecto político liberal de Perú y México, a raíz de su independencia, con sus poblaciones indígenas tuvo metas menos explícitas que el colonial. Se debió, sobre todo, a que, desde la perspectiva liberal de la igualdad de todos ante la ley, no hay indios sino peruanos, y si no hay indios, no puede haber proyectos indigenistas. Además, los hombres de la Independencia, aunque veían la diferencia entre los "naturales" y los "criollos" y "mestizos", consagrada legalmente en los últimos tres siglos, estaban demasiado preocupados por la consolidación del nuevo Estado y creían, con el optimismo propio del proyecto liberal, que las diferencias –entre ellas, el indio– iban a desaparecer y que se acabaría formando una sola nación bajo un solo Estado. El proyecto liberal nació con la Ilustración y con el triunfo de la Revolución Francesa a fines del período colonial, que cristaliza en las Cortes de Cádiz (1810-1814), en las que participan representantes de Nueva España y del Perú y donde se deciden medidas sobre los indios similares a las que decretaron después los hombres de la Independencia[15].

Por eso, en el Perú éstos se limitaron a desmontar cada una pieza del sistema colonial (el nombre de indio, el tributo, el servicio personal, la propiedad comunal y los cacicazgos), para que la libertad y la igualdad de los indios ante la ley fuera realidad. En el primer mes de proclamación de la independencia, el general San Martín emite sendos decretos por los que *queda abolido el tributo indígena* (que no tarda en ser restablecido hasta su abolición definitiva con Castilla en 1854): *en adelante no se denominarán los aborígenes indios o naturales […], sino ciudadanos del Perú y con el nombre de peruanos deben ser conocidos* (27 de agosto de 1821), y *queda extinguido el servicio que los peruanos conocidos antes con el nombre de indios o naturales, hacían bajo la denominación de mitas, pongos, encomiendas, yanaconazgos y toda otra clase de servidumbre*

15 Puede verse a Christine Hünefeldt, *Lucha por la tierra y protesta indígena. Las comunidades indígenas del Perú entre Colonia y República (1800-1830)*. Bonn, 1982, Estudios Americanistas de Bonn.

personal, bajo la pena de Expatriación (28 de agosto), sanción que han repetido algunos gobiernos peruanos, aunque no siempre por motivos tan nobles como la defensa de los indios.

Por su parte, Bolívar, el 8 de abril de 1824, declaró a los indios propietarios de sus tierras, pudiendo éstos venderlas o enajenarlas, y ordenó el reparto de tierras comunales entre sus miembros, y el 4 de julio de 1825 declaró extinguidos los títulos y autoridad de los caciques, porque el Estado no podía reconocer desigualdad alguna entre los ciudadanos ni le existencia de títulos hereditarios. Así se suprimieron dos instituciones –la comunidad y el cacicazgo–, que, si bien fueron un instrumento de control y de dominación del indio por la Corona en el virreinato, lo fueron también de defensa, con la que muchas propiedades de los indígenas fueron a engrosar los crecientes latifundios y el indio se sintió más solo que nunca frente al nuevo mundo dominante.

Este desmantelamiento, consumado antes de la batalla de Ayacucho, no cambia en el marco jurídico de las ocho constituciones políticas del siglo XIX que apenas pronuncian la palabra *indio o indígena*. Como no hay diferencias ante la ley, durante todo este periodo los indígenas tienen el derecho del voto, aunque no sepan leer ni escribir, derecho del que serán privados por la ley del 20 de noviembre de 1898[16] y que no recuperarán hasta la Constitución de 1979. Pero puede decirse, en general, en la naciente república los indios no cuentan; a no ser con su pasado un tanto mitificado, que debe nutrir el nacionalismo de un país que, para afirmar su identidad, necesita ser diferente de la España con la que acaba de romper. Por eso, frente al proyecto político indigenista colonial, que trató de conservar la **nación india como tal,** en un régimen de libertad protegida y control económico y político, como parte del Perú, el proyecto indigenista liberal trató de **asimilar** al indio y convertirlo en un ciudadano más de la república.

Pienso que no hay estudios suficientes sobre el impacto de esta política con los indios, aunque ya cité el de Hünefeldt (1982), que se refiere al tránsito entre colonia y república, pero se puede afirmar que

16 Jorge Basadre, *El sufragio de los analfabetos,* en *La vida y la historia.* Lima, 1975, Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú, pp. 585-588

el resultado fue que muchos indios se vieron privados de sus tierras e identidad, ante el avance del latifundio que ya no tenía la barrera de la ley, y tuvieron que incorporarse al mundo mestizo de la ciudad, de la plantación o de la fábrica del naciente capitalismo. Así el país se hizo más mestizo culturalmente. Los indios, para defender su identidad se quedaron con las peores tierras en *regiones de refugio* (Aguirre Beltrán (1967). El despojo de las tierras comunales por los hacendados, a lo largo de casi un siglo en el que la comunidad no tenía existencia legal, y la vida dura de los indios en los latifundios originaron levantamientos indígenas, como, por ejemplo, los de Juan Bustamante y Atusparia[17].

Pasando al indigenismo liberal en México, las metas y los hechos son similares a los del Perú. En 1810 se inicia la lucha por la independencia con los curas Miguel Hidalgo (1753-1811) y José María Morelos (1765-1815), que tienen un programa de reivindicación de los indios. El 6 de diciembre de 1810 Hidalgo en Guadalajara decreta *que cese para lo sucesivo la contribución de los tributos, respecto de las castas que lo pagaban y toda exacción que a los indios se les exija;* además, *que todos los dueños de los esclavos deberán darle libertad, dentro del término de diez días, so pena de muerte*[18]. Morelos, tras la ejecución de Hidalgo por los españoles, reúne en Chilpancingo en 1613 el Primer Congreso Mexicano, que declara la independencia, proclama que todos los mexicanos son iguales ante la ley, suprime la esclavitud y ordena que todos los españoles salgan de México; aunque dicho Congreso juzga sagrado el derecho de propiedad, Morelos pensaba que *las haciendas grandes, cuyo terrenos laboríos pasen de dos leguas cuando mucho, serán fraccionados; porque el beneficio positivo de la agricultura consiste en que muchos se dediquen a beneficiar con separación un corto terreno*[19]. Morelos muere también ejecutado, y la independencia no se consuma hasta 1821 con Agustín de Iturbide; éste en su Plan de Iguala (1821) presenta un programa más conciliador, donde cabían los españoles residentes en el país, y convierte

17 Emilio Vásquez, *La rebelión de Juan Bustamante.* Lima, 1976, Juan Mejía Baca y William W. Stein, *El levantamiento de Atusparia.* Lima, 1988, Mosca Azul.

18 Álvaro Matute, *México en el siglo XIX. Fuentes e interpretaciones históricas.* México, 1984, UNAM, p. 79.

19 Joseph H. L. Schlarman, *México, tierra de volcanes.* México, 1961, Porrúa, p. 229.

a México un imperio constitucional, cuya cabeza sería Fernando VII u otro miembro de la casa de Borbón o de otra casa reinante, aunque en 1922 Iturbide fue proclamado emperador.

La independencia trajo, como en el Perú, la igualdad de los indios ante la ley, pero en México las comunidades indígenas no desaparecen hasta el triunfo del liberalismo económico con Juárez y sus Leyes de Reforma, que se acentúa en la dictadura de Porfirio Díaz, que trató de modernizar a México. Benito Juárez era un indio zapoteca, que estudió derecho y llegó a presidente. Ya en 1856 Lerdo de Tejada, ministro de hacienda del presidente Comonfort, dio la Ley de Desamortización; en ella, considerando que *uno de los mayores obstáculos para la prosperidad y engrandecimiento es la falta de movimiento o libre circulación de una gran parte de la propiedad raíz,* se decretaba que todas las fincas de las *corporaciones civiles o eclesiásticas de la República, se adjudicarán en propiedad a los que los tienen arrendadas, por el valor correspondiente* (art. 1), mientras que las no arrendadas, *se adjudicarán el mejor postor en almoneda* (art. 5), y que, *en adelante, ninguna corporación civil o eclesiástica… tendrá capacidad para adquirir en propiedad o administrar por sí bienes raíces* (art. 25)[20]. La ley, al obligar la venta de las propiedades, pretendía librar a éstas de "manos muertas" que no la hacían circular, sobre todo el clero, y aumentar el número de propietarios, pero trajo consigo la supresión de las comunidades indígenas. Como los afectados por la ley de Lerdo se resisten, en 1859 Juárez promulgó la Ley de Nacionalización (Matute 1984: 154), que no obligaba a vender las propiedades por un dinero que podía invertirse en empresas industriales y comerciales, sino que era confiscatoria. El resultado de tal política fue liquidar la propiedad eclesiástica, que no fue comprada por los campesinos sin tierra, sino por los terratenientes, en cuyas manos fueron cayendo también las tierras de las comunidades, que ya podían venderse. Este proceso se consumó cuando el dictador Porfirio Díaz, para fomentar la emigración interna y extranjera a tierras baldías, dio en 1875 la Ley de Colonización, que sometía a subasta pública todas las tierras sin título legal, y en 1883 la Ley sobre Terrenos Baldíos (Matute, 1984: 171-174). Debajo de estas leyes latía la idea de Sarmiento de que *civilizar es poblar* y se quería

20 Matute, *ibíd.,* pp. 151-152.

repetir, al sur del río Bravo, las oleadas inmigratorias y la conquista del oeste de los Estados Unidos[21]. El resultado de la política porfiriana fue que tampoco entonces los indios sin tierra pudieron comprar un fundo propio, por falta de recursos económicos y técnicos o por apego a su hábitat y a su cultura, y muchos indios fueron despojados de la tierra que ocupaban por no poder presentar un titulo legal. En suma, el latifundio creció desmesuradamente y la mayoría de los indios se quedaron sin tierra. Una fuente afirma que en 1910, al caer Porfirio Díaz bajo la revolución triunfante, el 1% de la población poseía el 97% de las tierras[22].

3.3. El indigenismo integracionista

El indigenismo liberal se convierte en integracionista con la crisis de la ideología liberal. Esta conversión es más radical en México, que hace una revolución profunda y crea un indigenismo que en la década de los cuarenta se hace un movimiento continental, pero se da también en el Perú. El indigenismo integracionista no busca la igualdad legal de los indios con los demás ciudadanos, ya lograda por el indigenismo liberal, sino superar la desigualdad real, que los gobiernos liberales, a pesar de sus intenciones nobles, acentuaron dramáticamente, y sobre todo salvar la cultura indígena. Por eso, el indigenismo integracionista se propone, no asimilar a los indios a la sociedad nacional, sino integrarlos en la misma, pero respetando sus valores y peculiaridades culturales.

---

21 Es conocido el desarrollo de Estados Unidos por la inmigración europea. Así Willi Paul Adams, en un trabajo aparecido en *The Wilson Ouaterly,* New Yaer's 1983 y recogido en *Facetas.* "Inmigración y experiencia estadounidense" (nº 62, 1983, pp. 6-12), recoge estos datos. En el período colonial inglés (1607-1776) llegaron a las trece colonias más de un millón de personas 4 millones de habitantes de EUA en 1790 la mayoría tenía ascendencia europea (Reino Unido 68%, Irlanda, 9%, Alemania, 9%, Holanda, 3%, etc.); la inmigración por décadas, entre 1821 y 1980, tuvo su cresta más alta en 1901-1910 que rebasó los ocho millones; en *las cuatro décadas posteriores a 1880, más de 18 millones de habitantes ingresaron e EUA y la población aumentó a más del doble, de 50 a 105 millones;* y en 1920 un tercio de la población *se componía de migrantes, hijos de migrantes o personas con un progenitor extranjero* (1983: 8).

22 Salomón Ecksteins, *El ejido colectivo en México*. México, 1966, Fondo de Cultura Económica, pp. 18-25.

En el nacimiento de este indigenismo confluyen en el Perú una serie de fuerzas que son políticamente antagónicas. Un libro compilado por Carlos Degregori[23] plantea la discusión del problema indígena en el Perú durante el siglo XX. Aunque el libro desarrolla el pensamiento de autores que serán presentados y analizados en la presente obra, ahora sólo me interesa el hecho de que los diferentes sectores de la escena política peruana –la "derecha ilustrada", el Leguísmo, el Apra, el Grupo Resurgimiento del Cusco, la izquierda marxista, etc. – influyen en la nueva orientación de la política indigenista. Un indicador del cambio son las dos primeras Constituciones políticas del presente siglo, la de 1920 y la de 1933. La del 1920, aunque conserva el tono liberal de todas las constituciones peruanas, rompe el largo silencio de nuestras cartas políticas sobre la tercera parte, al menos, de los habitantes de nuestro territorio e introduce dos artículos que se refieren a los indios: *Los bienes de propiedad de las comunidades indígenas son imprescriptibles y sólo podrán transferirse mediante título público, en los casos y en la forma que establezca la ley* (art. 41) y *El Estado protegerá a la raza indígena y dictará leyes especiales para su desarrollo y cultura en armonía con sus necesidades. La nación reconoce la existencia legal de las comunidades indígenas y la ley declara los derechos que le corresponden* (art. 58).

Cuando la Asamblea Constituyente discutió este artículo, el diputado por Pachitea Aníbal Maurtua pidió que se aprobara de pie y por aclamación, porque constituía una de las innovaciones más trascendentales que produciría la resurrección de la raza india[24]. Aunque en la predicción había un optimismo ingenuo, sin duda era una innovación importante. Desde entonces el indígena deja de ser un ciudadano más, igual en derechos y deberes a todos los peruanos, para tener un estatuto legal propio y ser sujeto de Leyes especiales que el Estado debe dictar para su promoción. Además, se sanciona la propiedad comunal, que es

---

23 Carlos Degregori Mariano Valderrama, Augusta Alfajeme y Marfil Franke, *Indigenismo, clases sociales y problema nacional.* Lima, CELATS, s. f.

24 José Pareja Paz Soldán, *Las constituciones del Perú.* Madrid, 1954, Ediciones Cultura Hispánica, p. 288. Puede consultarse también a Nicolás Lynch, *El pensamiento social sobre la comunidad indígena a principios del siglo XX.* Lima, 1979, Centro de Estudios Rurales Las Casas.

una garantía para mantener dicho estatuto especial y una barrera para defender las tierras indígenas. Así, en otro vaivén de la historia, se volvía al enfoque proteccionista del virreinato.

Aunque la Constitución de 1920 tuvo escasa repercusión durante el régimen autoritario de Leguía y fue derogada diez años después por la revolución de Sánchez Cerro, sirvió para plasmar una nueva visión sobre el indio que la Constitución de 1933 se limita a ampliar. En efecto, ésta reconoce la existencia legal y personería jurídica de la comunidad (art. 207), garantiza la propiedad íntegra de la misma (art. 208) y añade: *El Estado procurará de preferencia dotar de tierras a las comunidades indígenas que no las tengan en cantidad suficiente para las necesidades de su población, previa indemnización* (art. 211) y *El Estado dictará la legislación civil, penal, económica, educacional y administrativa que las peculiares condiciones del indígena exigen* (art. 212). Es decir, que la nueva Constitución consagra las dos innovaciones de la anterior sobre la población indígena –el estatuto legal peculiar y la propiedad comunal– y da un paso de suma importancia. Consciente del despojo de tierras sufrido por las comunidades, sobre todo en el siglo en que no existió legalmente la propiedad comunal, y del crecimiento demográfico de las mismas, como fruto de la mejor situación médico-sanitaria, sostiene la necesidad de dar tierras a los comuneros y pone la base jurídica a la reforma agraria. A pesar de este marco constitucional prometedor, la sucesión de gobiernos conservadores en el palacio de Pizarro hizo que la situación indígena no cambiara mucho[25]. La reforma agraria tuvo que esperar todavía treinta y seis años, si se prescinde de las modestas leyes de reforma agraria de Prado y Belaunde, hasta que el presidente Velasco, en el "Día del indio" (24 de junio de 1969), dio el D. L. 17. 716, que inició un proceso de real distribución de la propiedad agraria peruana. Pero, la legislación especial para los indígenas nunca se llegó a promulgar. Por eso, el indigenismo integracionista ha sido modesto, por el escaso interés mostrado por los gobiernos, y hasta se puede decir que los gobiernos no han integrado a los indios a la sociedad nacional, sino que éstos se han ido integrando, a través de varios canales y sobre todo por la

25 Puede verse a Thomas M. Davies, *Indian Integration in Perú. A Half Century of Experience. 1900-1948.* Lincoln, 1970, University of Nebraska Press.

emigración a la ciudad, aunque trayendo a ésta mucho de su cultura. Un tema viejo y recurrente de discusión entre los antropólogos es cuánto de la cultura andina persiste y cuánto el indio se asimila al mundo moderno. Un defensor de tal persistencia es Ossio, quien en *Los indios del Perú*, que es una síntesis de la historia de éstos desde la época prehispánica hasta la actualidad, hablando de la actitud del campesino andino hacia la república peruana, dice:

> *Para una gran mayoría de los campesinos el Presidente de la República o Señor Gobierno, como lo llaman es tan principio cósmico como el Inca, pues se le atribuye el poder de comunicarse con el espíritu de las montañas y usar a las vicuñas y vizcachas como si fueran sus bestias de carga para que le acarreen el oro. Su naturaleza es vista de manera un tanto ambivalente: al mismo tiempo de representar el orden se le asocia con el desorden en la medida en que también es concebido como un extranjero, es decir, como parte de un mundo distante y confuso para los indígenas.*
> *Ante este panorama no es de extrañar que el mesianismo y la mimetización sigan teniendo una gran vigencia como mecanismos de defensa. Pero existe una diferencia con respecto al pasado: hoy el segundo ha cobrado tal fuerza que prácticamente ha encapsulado al primero. Tal es el deseo de blanquearse que ya ni las mismas insurrecciones campesinas se hacen en nombre del Inca. Hoy los más contéstanos contra el sistema prefieren nutrir su mesianismo con un lenguaje marxista-maoísta o con otro emanado de la Biblia. Uno es el caso de Sendero Luminoso, de gran arraigo entre los sectores andinos emergentes que cuentan con una educación secundaria y superior, y el otro, más pacífico que el anterior, de la asociación Israelita del Nuevo Pacto Universal, cuyos miembros pertenecen a estratos indígenas muy bajos pero que han tenido la oportunidad de migrar a otros lugares*[26].

Personalmente, creo que la persistencia de lo andino, aunque sea importante, como lo demuestran distintos indicadores (la terminología del parentesco, el culto a los cerros y a la Pachamama, ciertas tecnologías agrícolas y ganaderas, la visión dual del espacio, etc.), es mucho menor. Ello explica el decreciente uso del quechua y aymara como lenguas maternas en el país, que en el censo de 1993 sólo eran hablados por uno de cada cinco peruanos, mientras que el castellano lo era por cuatro de

---

26 Juan M. Ossio, *Los indios del Perú,* Madrid, 1992, Mapfre, p. 270.

cada cinco[27], y el que no haya en Perú, a diferencia de Ecuador y Bolivia, un movimiento indio andino. Sobre la percepción del jefe de estado como inka, juzgo que, aunque pudo darse ésta en la colonia por indios recién conquistados, como lo estudia Ossio en sus trabajos sobre Guamán Poma, no creo que se pruebe empíricamente en los campesinos andinos de hoy; éstos, que han visto muchas veces a los presidentes y a sus representantes, toman ante ellos la actitud negociadora de los demás ciudadanos. Pero, para analizar el indigenismo integracionista gubernamental, es más útil recoger las distintas políticas de los gobiernos desde que el indigenismo tuvo su primer congreso americano en Páztcuaro (1940). Distingo cinco períodos[28]:

1. Integracionismo oficial. Está marcado por la creación del Instituto Indigenista Peruano en 1946 en la presidencia de José Luis Bustamante y por la ratificación por el Estado peruano del Convenio 107 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) "sobre la protección e integración de las poblaciones aborígenes y otras poblaciones tribales y semitribales en los países independientes" (1957). Sin embargo, el Instituto nunca tuvo mayores recursos y se limitó a apoyar programas de otras instituciones, como el "Proyecto Perú-Cornell" con la Universidad de Cornell de New York en la comunidad quechua de Vicos (Callejón de Huaylas), o la "Misión Andina" con la OIT en varias comunidades de la región del lago Titicaca. Como fruto de estas experiencias y de otras similares, se trazó en el gobierno de Manuel Prado (1956-62), un **Plan**

27 El último censo de 1993 proporciona estos datos sobre una población de 5 y más años de 19. 308. 603: castellano, 79. 78%, quechua, 16. 45%, aymara, 2. 28%, otra lengua nativa, o. 68%, idioma extranjero, 0. 18%, no especificado 0. 61% (*Censos Nacionales 1993. Perú.* Lima, 1994, INEI, tomo I, cuadro 9). El censo no habla de la población indígena castellanizada, a diferencia de los anteriores donde ésta era como la mitad de los hablantes en una lengua india; aunque la castellanización no haya aumentado, lo que es poco probable por la expansión de la educación formal y de los medios de comunicación, puede decirse que hoy hablan castellano como el 90% del país y son monolingües indígenas como el 9%.

28 En estas páginas, como en las dedicadas al movimiento indio peruano del capítulo X, retomo ideas presentadas en "Perception of the State Among Peruvian Indians" en la revista *Studies in Third World Societies.* Publication n. 55, *Indigenous Perceptions of the Nation-State in Latin America,* Department of Anthropology, College of William and Mary, Willaimsburg, Vir. 1995, pp. 61-80.

Nacional de Integración (1959) en siete regiones andinas (Andahuaylas, Callejón de Huaylas, Cangallo, Canas-Canchis, Meseta de Bombón, Puno-Lago y Valle del Mantara). Los resultados del plan de integración fueron modestos, por la falta de decisión de los gobiernos, que no hicieron reformas estructurales necesarias, ni dotaron al Instituto de los recursos económicos y técnicos para su trabajo. Las cosas cambian algo en la década de los sesenta, no en cuanto al Instituto, que llevó una vida lánguida y desapareció entre 1970 y 1982, sino en la política de los gobiernos, que comienzan a promover cambios y, sobre todo, en la movilización del pueblo, que pasa, en lo geográfico, cultural, comercial y político, por una de las mayores transformaciones de su historia.

2. Integracionismo populista. Se inicia en 1963 con el primer gobierno de Fernando Belaunde (1963-1968) y de su partido Acción Popular. El proceso de modernización del país, iniciado en los cuarenta con la creciente emigración de indios y campesinos a las ciudades, se consolida. Si bien en el discurso de Acción Popular, cuyo lema es "El Perú como doctrina", hay referencias a las instituciones del Incanato, su modelo es, no el Perú indígena, sino el mestizo. Y cuando el Banco Mundial otorga un préstamo millonario, se monta un "Programa de Desarrollo Comunal", cuya meta es integrar al país no las zonas indígenas, sino las zonas deprimidas, tanto indígenas como mestizas. Aunque los indios ven llegar a Belaunde a las más remotas comunidades en la operación "último villorrio", la reforma agraria que aprueba un parlamento sin mayoría del gobierno, es bastante modesta. Esta frustración en las esperanzas crecientes de la población andina produce un mayor flujo migratorio a Lima, donde los indios se **cholifican,** y a la selva, convertida en mito por Acción Popular y más asequible por la construcción de la carretera marginal. La mayor presencia de los andinos en la selva es una causa del despojo de los indios amazónicos, que acaban organizando el Movimiento Indio.

3. Integracionismo revolucionario. Lo denomino así por la revolución militar, que inició Juan Velasco Alvarado (1968-1975), y siguió, en una segunda fase que quiso consolidar los logros y retornar a la democracia, Ernesto Montagne (1975-1980). Dicha revolución, criticando la ineficacia de Acción Popular, promulgó una serie de decretos leyes

para cambiar las estructuras del país y de paso integrar a los indios: en 1969 el ya citado de la Reforma Agraria; en 1970 el Estatuto de las Comunidades Campesinas, que ya no se llamaban indígenas, cambio que afectó también al día del indio (24 de junio), rebautizado como día del campesino; en 1972 la Ley General de Educación, que garantiza la educación bilingüe; en 1974 el Decreto Ley sobre Comunidades Nativas y Promoción Agropecuaria de la Selva; en 1975 el Decreto Ley sobre Oficialización del Quechua, etc. Aunque los intereses creados, la falta de arraigo popular, la celeridad de los cambios y los límites de toda revolución **desde arriba** hicieron fracasar muchas metas de la misma, ella transformó las esperanzas colectivas y produjo una movilización popular, como se vio con el retorno a la democracia.

El indigenismo revolucionario se resume en la constitución de 1979, heredera de la revolución y promotora de un nuevo consenso nacional. Aunque ésta, fiel al espíritu de los libertadores, parte de la *igualdad ante la ley, sin discriminación alguna por razón de raza o idioma* de todos los peruanos (art. 2), reconoce la diversidad cultural, pues el Estado *preserva y estimula las manifestaciones de las culturas nativas* (art. 34) *y promueve el estudio y conocimiento de las lenguas aborígenes. Garantiza el derecho de las comunidades quechua, aymara y demás comunidades nativas a recibir educación primaria también en su propio idioma* (art. 36). Pero, a lo largo de la década de los setentas, lo que se cuestiona, tanto en el Perú como en otros países del continente con fuerte población indígena, no es la eficacia de los métodos de integración del indio a la sociedad nacional, sino la legitimidad de la meta misma de la integración. Los antropólogos teóricos más que los políticos o que los antropólogos embarcados en programas de acción, se plantean una nueva forma de indigenismo, cuya formulación pertenece más a la antropología indigenista que a la de la política indigenista, y se expondrá en el último capítulo. Con todo es útil reseñar la política indigenista de los gobiernos siguientes.

4. Retorno a la democracia y aparición del terrorismo. Este período abarca el segundo gobierno de Belaunde (1980-1985) y el del Apra con Alan García (1985-1990). Aunque la democracia retorna, pronto aparece el grupo terrorista PCP-Sendero Luminoso (SL), que el 17 de

mayo de 1980, la víspera de las elecciones nacionales, ingresa al local del jurado electoral del distrito de Chuschi (Ayacucho) y quema las ánforas, para expresar simbólicamente el inicio de la lucha armada. Junto a SL, que nace en la sierra, surge en la selva el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), que tiene, como SL, su mayor fuente financiera en el narcotráfico. Así por doce años hay una dura lucha terrorista, que ha costado al país más de 25 mil muertos y que sólo comenzó a ser derrotada por la captura del jefe de SL, Abimael Guzmán (12 de septiembre de 1992). Las pérdidas de bienes por actos terroristas y la inseguridad en la producción, unidas a la política económica populista del APRA, produjeron la mayor inflación de la historia peruana, que llegó a 50% al mes. Otro efecto del terrorismo fue que muchos campesinos andinos dejaron sus comunidades y se refugiaron en la ciudad como desplazados. Entre tanto, ¿qué indigenismo tuvo el gobierno? Alan García realizó en las zonas indígenas varios **Rimanakuy**[29] (asambleas del presidente u otras autoridades del gobierno con organizaciones indígenas) para analizar sus problemas, lo que suponía reconocer las organizaciones como interlocutoras del Estado, los resultados fueron muy modestos por el paternalismo gubernamental y por el deterioro de la economía del país.

Y en cuanto a SL ¿tenía un indigenismo alternativo? El discurso de Abimael Guzmán y demás líderes de SL no tenía nada de étnico. No pretendía restaurar el Incanato, ni ninguna de sus instituciones, ni defendía el quechua como lengua nacional, ni aceptaba el mito de la cultura andina a lo Valcárcel (1927), para quien *la cultura bajará otra vez de los Andes.* Quería sólo hacer la revolución desde el marxismo-leninismo-maoísmo-pensamiento Gonzalo (última fase marxista, cuya expresión era Abimael Guzmán). Aunque en su estrategia aparecía como defensor de los indios, organizando a veces juicios populares para castigar a autoridades corruptas o promoviendo repartos de víveres o de semillas, en general logró apoyo de las comunidades, no por la convicción, sino por la fuerza. Y cuando la guerra antisubversiva estaba en su apogeo, al reemplazar el ejército a la policía, SL no dudó en arrasar comunidades enteras con el pretexto de que colaboraban con el ejército

29 Puede consultarse *Rimanakuy'86. Hablan los campesinos del Perú. Piura. Huancayo, Cusco, Puno y Pucallpa.* Cusco, 1987, Centro de Estudios Rurales Las Casas.

y en imponerles pesados cupos, tanto de alimentos como de personas, cada vez más jóvenes, para rehacer sus maltrechos cuadros. Un ejemplo dramático de ello es lo ocurrido a la etnia de los ashanincas en la selva central, que acabaron formando, como en otras partes de la sierra y de la selva, sus rondas campesinas, que a veces se convierten en un nuevo crisol de identidad[30].

5. Etapa neoliberal. Está representada por el gobierno de Alberto Fujimori (1990-1995), quien sigue en el poder al ser reelegido por un segundo período (1995-2000). Desde su inesperada elección y mucho más desde su "autogolpe" de 5 de abril de 1992, por el que cierra el parlamento y convoca una asamblea constituyente, Fujimori tiene una política neoliberal con la meta de transferir a manos privadas las empresas estatales y modernizar el gobierno. Los éxitos de Fujimori contra la inflación, que desde 1996 ha sido de un sólo dígito al año, y contra el terrorismo, que ha desaparecido casi por completo, han fortalecido su política neoliberal. Aunque en 1993 el parlamento aprobó el "Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes" (1989) de la OIT, que, como se verá en el capítulo X, reconoce más autonomía a los indios, a los que llama pueblos, que el convenio 107, sin embargo la constitución de 1993 modificó la propiedad inalienable, imprescriptible e inembargable de las comunidades campesinas y nativas. En efecto, en el artículo 88 se dice que *las tierras abandonadas, según previsión legal, pasan al dominio del Estado para su adjudicación en venta* y en el 89 que las comunidades campesinas y nativas son *autónomas en su organización, trabajo comunal, uso y libre disponibilidad de sus tierras* y que *la propiedad de sus tierras es imprescriptible, salvo en el caso de abandono previsto en el artículo anterior.* Tal liberalización de la propiedad comunal, que se legalizó en 1995 en la ley 26505 o Ley de la promoción de la inversión en las actividades económicas en las tierras del territorio nacional y las comunidades campesinas y nativas, puede acelerar su despojo y ha sido cuestionada por organizaciones nativas de la Amazonia

30 Puede consultarse: Marisol Rodríguez Vargas, *Desplazados. El caso Asha-ninka.* Lima, 1993, CAAAP, y Oscar Espinosa, *Rondas campesinas y nativas en la Amazonia Peruana.* Lima, 1995, CAAAP.

y por organizaciones no gubernamentales (ONG)[31], que exigen que tal propiedad vuelva a ser inalienable, imprescriptible e inembargable. La orientación neoliberal del gobierno, que da tanta importancia al mercado, puede acarrear, en opinión de muchos, nuevos peligros a los pueblos indios con una visión económica propia, si bien el tema siga debatiéndose. Entre tanto el gobierno ha comenzado la división del propiedad comunal en la costa, y en 1997 suprimió el Instituto Indigenista Peruano, lo que es todo un símbolo del nuevo indigenismo fújimoriano.

En efecto, dicho Instituto puede considerarse un buen termómetro para medir el indigenismo de los gobiernos peruanos: aunque el Instituto se crea en 1946, el primero en América después del Congreso de Pátzcuaro en 1940, lleva una vida lánguida por falta de recursos y de cambios estructurales que hicieran posible su tarea, desaparece entre 1970 y 1982, porque, a pesar de los cambios profundos del gobierno militar, éste convierte al indio en *campesino* por decreto, y resucita en 1982 para retomar su vida lánguida hasta su nueva muerte en 1997. Como, según la tradición mítica andina, muchos siguen "esperando al Inca", no es extraño que el Instituto, que ha sido el único organismo del Estado para estudiar y promover de modo directo las regiones mayoritariamente indígenas del país, vuelva a resucitar, porque el "problema del indio" –se le llame como se le llame– sigue siendo, para muchos, aunque no para los partidos políticos, un problema pendiente.

Pasando ahora a México, el indigenismo integracionista se vivió allí con más radicalidad política y más profundidad teórica. La radicalidad política procedía de la revolución iniciada en 1910, que significó, como es sabido, una serie de cambios profundos y en la que pueden distinguirse tres etapas. Una primera etapa bastante sangrienta, porque la población mexicana, que en el censo de 1910 era de 15, 1 millones, bajó a 14. 3 en el de 1921, 3; esta etapa está dominada por grandes caudillos, como Zapata, Pancho Villa y Obregón, y termina cuando Calles, al concluir su período presidencial, funda el Partido Nacional Revolucionario, que poco después se convierte en el Partido Revolucionario Institucio-

31 Máximo Gallo, edit., *Comunidades campesinas y nativas en el nuevo contexto nacional.* Lima, 1993, CAAAP y SER.

nal (PRI); éste ha sido la clave de la vida política mexicana hasta hoy, en que ha perdido la mayoría absoluta en el parlamento y que puede perder la presidencia en las próximas elecciones. Una segunda etapa de reformas profundas, que está por Lázaro Cárdenas (1934-1940) y que tiene una orientación de izquierda marxista. Y una tercera etapa, a partir del gobierno de Ávila Camacho en 1940, cuando la revolución mexicana toma un cariz claramente populista. Los sucesivos gobiernos logran una estabilidad económica que beneficia al pueblo, y ganan, en proporción que sólo se da en Estados donde hay un solo partido, todas las elecciones, al punto que, para que la oposición esté presente en el parlamento, se inventa la figura de diputado de partido (un diputado por cada medio por ciento de la votación nacional, hasta un máximo de 20 por partido). Pero la situación económica se deteriora mucho a partir de los años 70 en el gobierno de Luis Echevarría (1970-1976).

La población indígena no fue protagonista de la revolución mexicana, pero tomó parte en ella, sobre todo en el ejército de algunos caudillos como Zapata[32], y se benefició de sus medidas, especialmente de la reforma agraria. Además, por ser lo indígena una raíz profunda de lo mexicano, el nacionalismo, que acaba siendo el ingrediente más im-

32 Ha estudiado este hecho el etnólogo francés Jacques Soustelle, que hizo trabajo de campo en México de 1932 a 1934 entre los otomíes y los lacandones, y publicó *México, tierra india* (1936) (México, 1971, Sep-Setentas). Contrapone la participación en la revolución de los otomíes con los náhualts del Estado de Morelos, que se enrolaron en el ejército de Emiliano Zapata. Para Soustelle, *la posición de los otomíes durante loa revolución fue un tanto particular. Relativamente pocos de ellos eran peones de las haciendas. Como eran ellos sin contradicción los que ocupaban las peores tierras, los dejaron relativamente tranquilos, mal viviendo entre su maíz y sus magueyes, sin irrigación, sin defensa contra la sequía. No iban, pues, a lanzarse a la revolución, como lo hicieron muchos otros, para salir de la condición de semiservidumbre en que los grandes propietarios territoriales mantenían a sus peones. Se quedaron a un lado en sus montañas, preguntándose qué harían, mientras que la gente de Morelos, tierra rica en manos de los latifundistas explotadores, se arrojaban a cuerpo descubierto a la lucha detrás de Zapata… La revolución de los peones sin tierra no pudo suscitar la revolución de los campesinos miserables y de los montañeses cerrados y prudentes, de cabeza fría, que son los otomíes* (1971: 141). O sea, en la medida en que los indios viven al margen de la sociedad nacional en "regiones de refugio", juzgan que las guerras del país no son "su guerra".

portante de la revolución, debía autojustificarse y priorizar un trabajo en favor los indios. De ahí que los distintos gobiernos inicien una serie de proyectos indigenistas que culminan con la creación en 1948 del Instituto Nacional Indigenista (INI). Este organiza una red de programas regionales de desarrollo de las zonas indígenas para integrar a los indios, conocidos como centros coordinadores. El primero se funda en 1951 en San Cristóbal de las Casas (Chiapas), dirigido por Gonzalo Aguirre Bertrán, que elige esa zona por ser una de las más estudiadas; además, el nombre de Chiapas es emblemático en la causa indígena, por haber sido la diócesis de Fray Bartolomé, el gran defensor de los indios, y porque en Chiapas se rebela, en nombre de los indios, el Iº de enero de 1994 el EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional).

El indigenismo integracionista del gobierno mexicano se siguió desarrollando, gracias a la continuidad monolítica del PRI, y en 1971 los centros coordinadores eran catorce. Pero, a raíz de la crisis del PRI por la sangrienta represión estudiantil en la Plaza de Tlatelolco en agosto de 1968, Echevarría analiza los pros y los contras de la política indigenista, cuando los antropólogos más académicos inician el replanteamiento del indigenismo que se verá en el capítulo X, y decide la creación de centros coordinadores en la mayoría de las 56 etnias de México[33]. A partir del trabajo en el INI, los antropólogos mexicanos elaboran una teoría indigenista que se exporta al resto del continente. Pero, aunque sigue vigente la política integracionista, hay ligeros cambios, a la sombra del naciente

33 En *Instituto Nacional Indigenista. 40 años.* México, 1988, INI, edit. Miguel Limón, hay un cuadro de las 56 etnias: Kumiai, Cucapa, Paipai, Cochimi, Kiliwa, Seri, Tequistlateco Chontal de Oax., Tlapaneco, Pame, Chichimeco Jonaz, Otomi, Mazahua, Matlazinca, Oculteco, Mazateco, Popolaca, Ixcateco, Chocho-Popoloca, Mixteco, Cuicateco, Trique, Amuzgo, Chatino, Zapoteco, Chinanteco, Huave, Papago, Pima Alto, Pima Bajo, Teehuano, Yaqui, Mwayo, Tarahumara, Guajiro, Cora, Huichol, Nahua, Huasteco, Maya Peninsular, Lacandon, Chontal, Chol, Tzeltal, Tzotzil, Tojolabal, Chuj, Jacalteco, Motozintleco, Mixe, Populuca, Zoque, Totonaca, Pepehua, Purepecha o Tarasco y Kikapu (p. 587). Esta información puede completarse con la de Luz María Valdez sobre lenguas indígenas en *Los indios en los censos de población.* México, 1995, UNAM. En 1990 la población de México era de 81. 249. 645 y la de cinco o más años 70. 562. 202; de ésta hablaban una lenguas indígena 5. 282. 347, de los que 4. 237. 962 eran bilingües, 836. 224 monolingües y 208. 161 no especifican; la lengua indígena más hablada es el náhuatl con 1. 197. 328 (1995: 101).

movimiento indio. Así el presidente Miguel de la Madrid (1982-1988) promulga la "Participación indígena en el Instituto Nacional Indigenista" (1986) (Limón 1988: 578-583), que amplía la participación, que ya se daba a nivel local, con nuevos consejos estatales y un consejo nacional, como lo había planteado el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas. Además, en 1990 en el gobierno de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994), México ratificó el Convenio 169 de la OIT, que habla de los pueblos indígenas. Por eso, en las reformas a la constitución del sexenio se reconoce la composición pluricultural del país. A pesar de todo, para Salomón Nahmad[34].

> *Podemos concluir que para el poder político en México, los pueblos indios son un problema central y no periférico. Sus cuadros operadores y manipuladores de la población indígena, son prominentes figuras de la política y de la burocracia hegemónica y dominante de México. El PRI y CNC se han esforzado y esmerado en mantener el control de las regiones étnicas indias y mueven y premian a sus instrumentadores para retener el voto cautivo de millones de electores indios. La plataforma política del PRI no tiene la propuesta transformadora de las relaciones interétnicas coloniales que dominan a la sociedad mexicana (1995: 42).*

El cambio mayor y cuyos resultados son aún imprevisibles es el levantamiento del EZLN en Chiapas. En el origen del EZLN[35] hay un grupo de guerrilleros de izquierda que, al ser desarticulados por el Estado, se refugian, a inicios de los ochentas, en la selva lacandona, donde logran una inesperada simbiosis con las comunidades indias de Chiapas. Su líder es una figura carismática, que se hace llamar Subcomandante Marcos y cuya verdadera identidad se desconoce. El 1º de enero de 1994, el día en que México entra al Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos y Canadá (NAFTA), que es el bloque comercial mayor del mundo y el símbolo del neoliberalismo reinante, el EZLN sale de la selva para ocupar las ciudades de Ocosingo, Las Margaritas, Altamirano

---

34 La construcción de la democracia y los pueblos indígenas de México" en *Diversidad étnica y conflicto en América Latina. Organizaciones indígenas y políticas estatales.* México, 1995, UNAM, Raquel Barceló et al., edit., pp. 33-51.

35 Puede consultarse *La palabra de los armados de verdad y fuego. Entrevistas, cartas y comunicados del EZLN.* México, 1994, Fuenteovejuna, y Guido Camú y Dauno Tótoro, *EZLN: el ejército que salió de la selva.* México, 1994, Planeta.

y San Cristóbal, iniciando la rebelión. Antes ha hecho al pueblo mexicano la "Declaración de la selva lacandona", recogida en *La palabra de los armados* (1994):

> *Nosotros HOY DECIMOS ¡BASTA!, somos los herederos de los verdaderos forjadores de nuestra nacionalidad, los desposeídos somos millones y llamamos a todos nuestros hermanos a que se sumen a este llamado como el único camino para no morir de hambre ante la ambición insaciable de una dictadura de más de 70 años, encabezada por una camarilla de traidores, que representan a los grupos más conservadores y vende patrias. Son los mismos que se opusieron a Hidalgo y Morelos, los que traicionaron a Vicente Guerrero, son los mismos que vendieron más de la mitad de nuestro suelo al extranjero invasor, son los mismos que trajeron un príncipe europeo para gobernarnos, son los mismos que formaron la dictadura de los científicos porfirista, son los mismos que se opusieron a la Expropiación Petrolera, son los mismos que masacraron a los trabajadores ferrocarrileros en 1958 y a los estudiantes en 1968, son los mismos que nos quitan todo, absolutamente todo (1994: 5)*

El manifiesto anuncia la marcha hacia la ciudad de México venciendo al ejército federal y permitiendo a los pueblos liberados elegir democráticamente a sus autoridades, y pide la participación del pueblo, que lucha por *trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz* para establecer en México un país libre y democrático (1974: 7)[36]. El presidente Salinas quiso ordenar sin más al ejército federal que acabara con la rebelión zapatista, pero, para salvar la imagen de México ante el mundo y, sobre todo, ante sus socios del NAFTA, el 8 de enero crea una comisión especial y cuatro días después ordena un cese unilateral de los fuego. La comisión, for-

36 En enero de 1994 el Departamento de Prensa del EZLN envía un documento, "Chiapas: el sureste en dos vientos. Una tormenta y una profecía", donde critica se la situación social y política del Estado. Por ejemplo, *un puña millo financiero obtuvo, en 1989, una captación de un millón 222 mil 669 millones de pesos y sólo derramó en créditos y obras 616 mil 340 millones. Más de 600 mil millones de pesos fueron a dar al estómago de la bestia* (1994: 21). Más adelante, se dice: *aquí se produce el 20% de la energía eléctrica total de México,* pero *sólo un tercio de las viviendas* de los 3. 5 millones de chiapanecos tienen luz eléctrica, la mitad de los cuales *no tienen agua potable y dos tercios no tienen drenaje. El 90% de la población en el campo tiene ingresos mínimos o nulos* (1994: 22-23).

mada por el canciller Manuel Camacho y por Monseñor Samuel Ruiz, el carismático obispo de la diócesis que había instaurado una pastoral comprometida con los indios bajo la inspiración de la teología de la liberación, se reúne en la sacristía de la catedral de San Cristóbal el 12 de enero con 19 zapatistas que llevan pasamontañas y están encabezados por el subcomandante Marcos. La reunión se prolonga del 21 de febrero al 3 de marzo, concluyendo con la firma de un documento, que incluía ciertas mejoras para la población indígena y que parecía ser la base de una paz definitiva. Sin embargo, hay marchas y contramarchas por ambos lados hasta que se restablece el diálogo en el pueblo tzotzil de San Andrés Larraínzar, se firma un nuevo compromiso el 16 de febrero de 1996, que el gobierno no cumple, y conflicto sigue aún solución. Este ha servido, al menos, para descubrir a México, el país americano que ha hecho más para integrar a su población india, que la meta no se ha logrado o que, como dirán los líderes y mentores del Movimiento Indio, el camino estaba equivocado.

4. Períodos y temas de la antropología indigenista

Una vez conocido el trasfondo político, quiero hacer una breve introducción a la antropología indigenista. Se pueden señalar en ésta dos grandes períodos. El primero abarca un siglo colonial (1550-1650), cuando se escriben muchas obras, conocidas con el nombre genérico de *crónicas,* sobre el origen del indio, sobre las sociedades y las religiones indígenas y sobre la implantación del sistema colonial, tanto en lo político como en lo religioso. Señalo la segunda mitad del siglo XVI y primera del XVII como centro de la reflexión, porque en ese siglo se escribieron sin duda las mejores crónicas sobre los dos imperios conquistados por los españoles. Por ejemplo, en el Perú dicho siglo se puede precisar con dos grandes clásicos, la primera parte de la *Crónica del Perú* (1553) de Pedro Cieza de León, y la *Historia del Nuevo Mundo* (1653) de Bernabé Cobo. Luego tanto en México y en el Perú el indio, sometido al sistema colonial y evangelizado, deja de ser noticia, aunque lo sea en las zonas periféricas, sobre todo en el noroeste mexicano y la amazonia peruana, donde la conquista y la evangelización se prolongan hasta el siglo XVIII y, por eso, voy a incluir también las crónicas más tardías.

El segundo período abarca cincuenta años (1920-1970) del siglo actual, desde que nace el Movimiento Indigenista hasta que aparece el Movimiento Indio. Como ya se vio, el indigenismo liberal negó la existencia jurídica del indio y quiso convertir a éste en un ciudadano más de los países independientes. Sin embargo, hacia 1920 se redescubre al indio, que ha conservado su cultura bajo la política republicana homogeneizante, y los gobiernos tratan, no de asimilarlo, sino de integrarlo. Este redescubrimiento exige a los estudiosos, que ya pueden usar la teoría y los métodos de investigación de las grandes escuelas antropológicas, sobre todo la cultural de Estados Unidos, la social de Inglaterra y la etnología de Francia, definir al indio, analizar su integración a la cultura nacional y estudiar ésta en toda su complejidad. Por otra parte, hacia 1970 los antropólogos, que han sido los promotores más convencidos de la integración, se vuelven críticos, al descubrir su carácter etnocida, y se ponen al servicio del naciente Movimiento Indio, que exige a los gobiernos una mayor autonomía política. Paso a presentar los grandes temas de los dos períodos, el colonial y el moderno.

4.1. La antropología indigenista colonial

Voy a desarrollarla en los seis capítulos siguientes. En ella, como ya dije, pueden señalarse tres grandes temas, aunque no se hayan planteado en este orden:

a. Origen del indio americano. Aunque la antropología indigenista tiene mucho de antropología aplicada y está al servicio del proyecto colonial político y religioso de España, no deja hacer analizar temas más teóricos como el origen del indio. Este tema es importante porque explica cómo el hombre americano se vincula con el viejo mundo, y en el análisis se utiliza el método comparativo entre las características culturales y las instituciones sociales del viejo y del nuevo mundo. Por más que la geografía americana, aún no descubierta por completo, y el escaso conocimiento etnográfico de las sociedades que se comparan, limiten el valor de las hipótesis que se plantean sobre el origen del indio, llama la atención la gran seriedad del planteamiento y el uso del método comparativo. Además, como se verá, no sólo se analiza el tema del ori-

gen, sino también el desarrollo de las culturas, de modo que aparecen así las primeras formulaciones del evolucionismo cultural.

b. Funcionamiento y legitimidad de las sociedades indígenas. La reflexión sobre este tema está muy condicionada por la política española con la población autóctona. Como se vio antes, España decidió conservar a los indios *como tales,* manteniendo muchas costumbres indígenas que eran compatibles con el sistema colonial y gobernando las comunidades o reducciones por medio de autoridades indígenas. Por otra parte, cuando prendió la polémica ética sobre *los justos títulos* de la conquista, con participación de juristas y teólogos, se analizó analizar la legitimidad de las autoridades indígenas. Así las *Informaciones* del Virrey Toledo trataron de conocer el modo de gobierno de los incas y la posible ilegitimidad de su poder político. Todo esto explica la abundancia de escritos sobre el funcionamiento de las sociedades indígenas, en el terreno político, económico, social y familiar, donde a menudo se destacan las costumbres contra los derechos humanos de dichas sociedades, que se convertían en legitimadoras del *proceso civilizatorio* español.

Pero, al lado de la reflexión sobre el proyecto oficial, se da la reflexión de los que se oponen al mismo, *los rebeldes,* como Las Casas, que es así el creador de la antropología crítica, y la de *los utópicos,* que piensan proyectos alternativos que apuntan a una sociedad ideal; así el oidor de la Audiencia de México y luego Obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, que realiza en sus *Pueblos-hospitales* las ideas de *La utopía* de Tomás Moro, o el jesuita limeño Antonio Ruiz de Montoya, que es iniciador de una de las mayores experiencias utópicas de la historia, las *Reducciones del Paraguay.* Debajo de estas reflexiones y experiencias se plantean el problema de la *capacidad del indio* y la hipótesis del *buen salvaje,* que popularizan los filósofos franceses del siglo XVIII. Finalmente, es notable la reflexión que se hace sobre el proceso de aculturación de los indios en las comunidades donde viven, sobre el cual hay abundantes *Visitas* llenas de datos muy interesantes, y en las minas, haciendas y ciudades españolas, donde ellos concurren a trabajar; todos esos lugares son crisol de la naciente sociedad mestiza.

c. Origen y funcionamiento de las religiones americanas. Es otro gran tema de reflexión. La mayoría de los misioneros que escriben

sobre las culturas autóctonas reconocen que no se puede evangelizar a los indios, si no se conocen bien las religiones americanas. Los mismos *extirpadores de la idolatría,* que organizan en el Perú, en la primera mitad del siglo XVII, procesos jurídicos contra ciertas costumbres religiosas que los indios conservaban de forma clandestina, recogen mucha información sobre el tema. De este modo, en este período, se producen descripciones sobre los sistemas religiosos autóctonos: sus creencias en Dios, en intermediarios sagrados y en seres malévolos, formuladas de modo sistemático o en los mitos de la tradición oral; sus ritos impetratorios, festivos, satisfactorios y de transición; su organización religiosa y las varias clases de sacerdocio o chamanismo; y las normas éticas, que son parte de la religión o que se legitiman religiosamente. En las descripciones no falta, a menudo, sugerentes comparaciones entre las religiones indígenas y las religiones greco-romanas y orientales, que eran las más conocidas de los misioneros.

Al lado de las descripciones de las religiones indígenas, se plantea también el problema filosófico-teológico de su valor. No pocos autores, influidos por la enseñanza bíblica de que *los dioses de los paganos son demonios*[37], sostienen el origen demoníaco de las religiones americanas, que para José de Acosta (1590) son una "parodia diabólica"; sin embargo, los misioneros también plantean el origen apostólico de esas religiones, rastreando, en la tradición mítica o en ciertos ritos o símbolos, la presencia en América de alguno de los doce apóstoles de Jesús, por más que esa primera evangelización se deformara más tarde por la idolatría. Finalmente, esta reflexión antropológica dedica gran atención al proceso de aculturación religiosa; con motivo de sus éxitos y fracasos

37 Puede consultarse a Xavier León-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica,* Barcelona, 1966, Herder. En el artículo sobre demonios se dice: *Los traductores griegos de la Biblia sistematizan esta interpretación demoníaca de la idolatría identificando formalmente con los demonios a los dioses paganos (Sal 96, 5; Bar 4, 7), introduciéndolos incluso en los contextos en que el original hebreo no ha hablado de ellos (Sal 91, 6; Is 13, 21; 65, 3). Así el mundo de los demonios se convirtió en el universo rival de Dios* (p. 186). Y en el artículo sobre ídolos se dice: *Pablo prosigue esta crítica de la idolatría asociándola al culto de los demonios: sacrificar a los ídolos es sacrificar al demonio (I Cor 10, 2)* (p. 357).

en la tarea evangelizadora, los misioneros acumulan datos, conceptos, hipótesis y aun leyes sobre el cambio religioso.

4.2. La antropología indigenista moderna

Llamo así a la reflexión antropológica que se hace en Perú y México, en este siglo, en torno a las culturas indias, que fueron redescubiertas tras la tormenta liberal. Como se vio, el indigenismo integracionista ya no quería *asimilar* a los indios, sino *integrarlos* en la sociedad nacional, pero respetando sus patrones culturales y sus valores. Por otra parte, si la reflexión antropológica sobre el indio en el período colonial fue pionera y no tuvo a quien imitar, ahora tiene y de hecho se inspira en la nueva antropología, sobre todo en la antropología cultural de Estados Unidos, donde se gradúan varios indigenistas mexicanos. A su vez, los iniciadores de la política indigenista en México, Manuel Gamio, Alfonso Caso y Gonzalo Aguirre Beltrán, ejercen un verdadero magisterio en la América hispana. Esta antropología indigenista moderna, que presento en los capítulos VIII y IX del libro, dura como medio siglo, pues se inicia hacia 1920, cuando nace el Movimiento Indigenista y se prolonga hasta 1970, cuando los antropólogos critican la meta integracionista como etnocida y los indios crean el Movimiento Indio, exigiendo una autonomía mayor a los estados nacionales. Estos dos últimos puntos son el contenido del capítulo X del libro. Paso ya a sintetizar los grandes temas de la antropología indigenista moderna:

a. Identidad del indio. Es el primer tema de reflexión. Hay que conocer qué es el indio después de un siglo de políticas asimilacionistas y homogeneizantes de parte de los gobiernos de la nación y quiénes deben ser objeto de los programas indigenistas que dichos gobiernos desean establecer. En este punto es clásica la definición de Caso (1958), para quien es indio:

> *aquel que se siente pertenecer a una comunidad indígena, y es una comunidad indígena aquella en la que predominan elementos somáticos no europeos, que habla perfectamente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sentido social de comunidad aislada dentro de*

> *otras comunidades que la rodean, que la hace distinguirse asimismo de los pueblos blancos y mestizos (1958: 15).*

Tal definición significa un avance en la comprensión del indio. Para el indigenismo moderno, éste ya no es, como lo era para el liberalismo decimonónico, un individuo aislado, sino un miembro de una comunidad étnica. Más tarde, ciertos programas indigenistas se convirtieron en programas de desarrollo regional, donde era poco importante la identidad étnica del destinatario o al indio se le vio como simple campesino, y así el estudio de su identidad dejó de ser estudiada. Pero, como se verá en el último capítulo, la identidad del indio es un problema permanente en países como México o Perú, si quieren ser fieles a sus raíces culturales. Por eso, aunque la definición del indio debe dar cuenta de la realidad social y así las comunidades indígenas mexicanas tienen efectivamente los rasgos de la definición de Caso, debe recordarse que la identidad indígena, como cualquier identidad, es una realidad cambiante que se redefine dialécticamente en función de los nuevos contextos sociales de la sociedad nacional.

b. Integración del indio al país. Este segundo tema de la reflexión antropológica está muy vinculado al anterior. Como observa Caso, la integración es, ante todo, una defensa del indio y así es *planeada, no con el fin de asegurar el dominio de la comunidad más fuerte sobre la más débil, sino para evitar la desorganización y la explotación de la comunidad más débil por la más fuerte* (1958: 36). Más adelante, Caso expone la clave de la integración, que consiste en poner al alcance de la comunidad indígena todo lo que ya tienen otras comunidades del país, pero sin obligarle a renunciar a su propia cultura:

> *No hay, en consecuencia, para resolver el problema indígena, sino un camino; el único científicamente correcto y también el único justo y generoso: hay que incorporar las comunidades indígenas a la gran comunidad mexicana; transformar estas comunidades, llevándoles lo que ya existe en otros poblados del país (…). Puesto que no se trata de un problema racial, sino de un problema de atraso cultural, lo que se necesita es transformar los aspectos negativos de la cultura indígena en aspectos positivos, y conservar lo que las comunidades indígenas tienen de positivo y útil: su sentido de comunidad y su ayuda mutua, sus artes populares y su folklore. No tenemos*

derecho a destruir esas formas de cultura; dentro de la cultura nacional, la variedad es necesaria (1958: 103).

Hay aquí una evolución en el enfrentamiento del problema indígena: no hay que *asimilar* al indio, porque eso significa matar su identidad étnica, sino hay que *integrarlo,* conservando sus valores positivos. Pero esta política, a pesar de su buena voluntad, acababa por destruir la identidad étnica. Porque las culturas indígenas no son sólo un conjunto de patrones y rasgos culturales que responden a un determinado *hábitat* ya una experiencia histórica propia, sino también un producto de la situación colonial que han vivido, en mayor o menor grado, a partir de la conquista española. Por eso, se ha formado una cultura *enquistada, defensiva y aislante,* como la llama Bonfil[38]. En consecuencia, hace falta un mínimo de autonomía para que la cultura pueda elegir su propio camino. En ese sentido, la gran pregunta que se hacen los críticos del indigenismo es: ¿pueden las etnias indígenas –al menos aquellas cuya identidad no haya sido definitivamente transformada por la dominación colonial y por el proceso de modernización– convertirse en *nacionalidades,* que puedan organizarse políticamente bajo un Estado multinacional? La experiencia europea de países, como Bélgica, Suiza o España, a pesar de sus tensiones reales y a pesar de que allí las regiones integrantes tienen un nivel de desarrollo socioeconómico más similar, parece ser una pista en la búsqueda.

c. Identidad nacional. Como se ha visto, el tema de la integración de los indios desemboca en el tema de la identidad nacional. Porque esos indios –cualquiera que sea el criterio que se maneje para identificarlos, como los rasgos físicos, la lengua materna, ciertos patrones culturales o el sentido de pertenencia a la comunidad indígena– no son en México, ni en Perú, una minoría marginal, sino una mayoría, aunque silenciosa. Por eso, la integración de los *otros* a una *nacionalidad,* cuya propia identidad se supone conocida, se replantea periódicamente y mucho más cuando parecen agotarse las posibilidades del indigenismo integracionista, para preguntarse qué es la nacionalidad.

---

38 Guillermo Bonfil, "Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica", en Arturo Warman (ed.), *De eso que llaman antropología mexicana.* México, 1970, Nuestro Tiempo, p. 52.

Una respuesta frecuente es: un país *mestizo.* Así lo dijo el Inca Garcilaso, por fidelidad a su doble herencia biológica y cultural, y así parecieron decirlo los hombres de la Independencia, al suprimir el régimen de las "dos repúblicas", aunque tal actitud fuera una medida política y desde luego los indios no recuperaran lo que habían perdido con la conquista española. Sin duda México se convirtió pronto en un país mestizo, porque la capital de la Nueva España se estableció sobre la capital de la confederación azteca; además, el México oficial ha hecho del mestizaje una doctrina sobre la identidad nacional, como se lee en una inscripción de las Plaza de las Tres Culturas, en la que se levantan una pirámide azteca, el convento colonial franciscano de Tlateloco y la moderna sede de la Secretaría de Asuntos Exteriores, cuyo texto es: *Agosto de 1521. Heroicamente defendida por Cuauhtémoc cayó Tenochtitlán en manos de Cortés. No fue triunfo, ni derrota. Fue el nacimiento doloroso de un pueblo, que es el México mestizo de hoy.* El Perú tuvo un mestizaje biológico y cultural más tardío y, aun después de Independencia, fue un país dividido, con una mayoría andina en torno al Cusco, la capital del Tawantinsuyu, y una creciente minoría criolla y mestiza en torno a Lima, la capital del Virreinato. Habrá que esperar a las grandes migraciones internas de los años cuarenta hacia Lima y otras ciudades, para que se configure realmente el país de todas las sangres. Hoy tanto México como Perú se autodefinen como países básicamente mestizos con un gran espectro pluricultural. Sin embargo, como se verá en el capítulo X, a pesar de los esfuerzos de ciertos autores, la antropología del mestizaje está por hacerse, así como también la antropología de un pluralismo intercultural, que haga viable el repetido lema de la unidad en la diversidad.

Primera parte

Época colonial (1550-1650)

Capítulo II
Estudiosos de las culturas indígenas

Deseo reunir en el presente capítulo a los principales estudiosos de las culturas indígenas durante el período colonial tanto en México como en el Perú. Sobre las culturas indígenas se recogió, desde la llegada de los españoles, mucha información en las *crónicas,* y así debo hablar brevemente a este género histórico.

1. Las crónicas y su clasificación

Raúl Porras Barrenechea, en sus *Fuentes históricas peruanas* (Lima, 1954), escribe:

> *La crónica es por naturaleza, un género vernáculo que brota de la tierra y de la historia. Al trasplantarse a América tenía una esencia propia y una larga tradición (…). La crónica medieval tuvo, como característica formal, la de ser narración pura, objetividad ajena a toda opinión o juicio reflexivo (…). Las crónicas primitivas son puro relato. Los cronistas viven en el espíritu de los acontecimientos que narran y pertenecen a él. Se jactan de lo que vieron y de lo que oyeron decir y de ello deriva su jerarquía en la credibilidad de las fuentes. Pero su cronología y su geografía son deficientes y tienen toda la vaguedad de las tradiciones populares (…). Se puede decir que la crónica se traslada a Indias por mandato real. Las ordenanzas sobre conquistas y descubrimientos, cada vez más humanas y previsoras, prescriben que los aventureros (…) lleven consigo un veedor que haga la "descripción de la tierra", de las riquezas de ésta y de los usos y costumbres de sus habitantes*[1].

1 Fuentes históricas peruanas, Lima, 1963, Universidad Nacional de San Marcos, pp. 147-148. Se debe consultar también otra obra de Porras, Los Cronistas del Perú y otros ensayos, Lima, 1986, Banco de Crédito del Perú, 964 pp., cuyo editor es

Pero, dentro de estas características generales, la crónica toma diversas formas, según la finalidad concreta con que se escribe. Así pueden distinguirse, al menos, cuatro tipos de crónicas, aunque haya no pocas que puedan catalogarse en más de un tipo:

1. Crónica militar (o soldadesca, según la expresión de Porras). Narra los incidentes del descubrimiento y de la conquista de las tierras americanas por los españoles, como, por ejemplo, la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (Madrid, 1632) de Bernal Díaz del Castillo, o la *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú* (1571) de Pedro Pizarra. Para muchos, deben destacarse en esta crónica militar las *Cartas de relación* de Hernán Cortés, publicadas en 1522 y 1525 y traducidas en seguida a diferentes lenguas. Cortés es, no sólo un excelente narrador de los sucesos de los que fue protagonista, sino también un buen informador sobre las culturas nativas, por las que muestra una gran admiración.

2. Crónica política. No fue escrita tanto por soldados cuanto por *juristas y licenciados de la segunda generación, que* –como escribe Porras, refiriéndose al Perú– *descubrieron, con honda preocupación humana, las instituciones sociales de los Incas y la organización económica y política, y nos dieron un cuadro admirable del más perfecto imperio aborigen. En ellos están esbozadas las notas sobre el carácter del indio, que pueden servir de punto de partida a nuestra antropología cultural*[2]. Un buen ejemplo de esta crónica política es la segunda parte de la *Crónica general del Perú* de Pedro Cieza de León. Esta crónica tiene cuatro partes: la primera, que trata de la geografía del Perú y de las civilizaciones preincaicas, se publicó en Sevilla en 1553; la segunda, que trata del señorío de los incas, no se publicó hasta 1880 en Madrid; la tercera, cuyo tema es la conquista del Perú, se publicó en Roma en 1979 y en Lima en 1979 por la Universidad Católica del Perú; y la cuarta, que trata de las guerras civiles, ha sido publicada por la misma Universidad en tres volúmenes, que

---

Franklin Pease. Este ha escrito un libro útil sobre ciertos autores de las primera parte de este libro, Las crónicas y los Andes, Lima, 1995, Fondo de Cultura Económica. Es especialmente útil el Apéndice I. Relación de ediciones principales de crónicas del Perú, pp. 399-460.

2 Porras, Fuentes…, pp. 156-157.

narran, respectivamente, la Guerra de Las Salinas (1991), la de Chupas (1994) y la de Quito (1994) en dos tomos. Otro ejemplo de crónica política son las *Informaciones* del virrey Toledo y otras crónicas promovidas por él, a pesar de su *hipótesis de trabajo* de justificar el dominio español. En México puede señalarse como ejemplo de crónica política la *Breve y sumaria relación de los señores de la nueva España* del oidor de la audiencia de México Alonso de Zurita, quien responde a un cuestionario del emperador de 1553 sobre el gobierno y formas de tributo indígena.

3. Crónica religiosa. Fue escrita por los primeros misioneros y trata tanto de las creencias y ritos de los indios como de los incidentes de la *conquista espiritual.* En el Perú se debe reseñar la *Relación de la religión y ritos del Perú, hecha por los padres agustinos* (1555), que se refiere a la antigua provincia de Huamachuco y cuyo autor más probable es Fray Juan de San Pedro[3]. En México destacaron el franciscano Benavente y el dominico Duran. Toribio de Benavente (1490-1569), más conocido por *Motolinía* (que significa pobre, que es término dado por los indios de Tlaxcala a los primeros franciscanos por su pobre vestido y que Benavente adoptó), escribe la *Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de esta nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado4*, donde con gran sencillez narra el proceso de evangelización de México, sus métodos y sus resultados; no se trata de un tratado sistemático, sino que es casi un libro de memorias, donde se acumulan sin mucho orden las descripciones, las anécdotas y las digresiones.

La misma sencillez tiene en su *Carta al emperador* (1555), cuando, al conocer algunos escritos de Fray Bartolomé de Las Casas, siente

---

3 En 1992 aparecen dos ediciones de esta crónica: la primera es editada por la Pontificia Universidad Católica del Perú con un estudio preliminar de Lucila Castro de Trelles, y la segunda es una coedición de Algazara de Málaga (España) y el CAMEI de México con estudio preliminar de Luis Millones, John Topic y José L. González.

4 La primera edición incompleta la hizo lord Kingsborough en Londres en 1848, en la serie *Mexican Antiquities* (vol. IX) y la primera edición completa la hizo Joaquin García Icazbalceta en México en 1858 con el título *Historia de los indios de Nueva España.* Puede consultarse la edición de la Biblioteca de Autores Españoles, *Memoriales e historias de los indios de la nueva España.* Madrid, 1970, con un estudio preliminar de Fidel de Lejarza.

la necesidad de refutarlo. En la carta no faltan los mismos argumentos que desarrolla Toledo en el Perú para justificar la dominación española, porque trata de *hacer ver a V. M. como el principal señorío de esta Nueva España (…) los mismos mexicanos lo habían ganado y usurpado por guerra, porque los primeros y propios moradores de esta Nueva España era una gente que se llamaban chichimecas y otomíes, y estos vivían como salvajes (…), ni sembraban, ni cultivaban la tierra* (1949, 50) y porque *cuando el Marqués del Valle* (Cortés,) *entró en esta tierra Dios Nuestro Señor era muy ofendido y los hombres padecían muy cruelísimas muertes (…) en un solo templo y en un sacrificio, que duró tres o cuatro días, 80. 400 hombres* (1949, 59). Además, va refutando, una por una, todas las acusaciones, con cierto orgullo de las cosas buenas de México, tan denigrado por Las Casas[5] y hace de éste una caricatura como *hombre tan pesado, inquieto e importuno y bullicioso y pleitista, en habito de religioso, tan desasosegado, tan malcriado y tan injuriador y perjudicial y tan reposo,* sin olvidar los argumentos "ad hominem", en que presenta a un Las Casas, que se hacia acompañar en sus viajes por muchos indios cargados y a los que no pagaba.

---

5 Como ejemplo de su refutación a Las Casas puede servir lo que dice del trato de los indios: *Y sepa V. M. por cierto que los indios de esta Nueva España están bien tratados y tienen memos pecho y tributo que los labradores de la vieja España, cada uno en su manera. Digo casi todos indios, porque algunos pocos pueblos hay que su tasación se hizo antes de la gran pestilencia; que no están modificados sus tributos: estas tasaciones ha de mandar V. M. que se tornen ha hacer de nuevo. Y el día de hoy los indios saben y entienden muy bien de su tasación, y no darán un tomín de más en ninguna manera, ni el encomendero les osará pedir un cacao más de lo que tienen en su tasación, ni tampoco el confesor los absolverá si no lo restituyesen, y la justicia los castigaría cuando lo supiese. Y no hay aquel descuido ni tiranías que el de Las Casas tantas veces dice, porque, gloria sea a Dios, acá ha habido en lo espiritual mucho cuidado y celo en los predicadores y vigilancia en los confesores, y en los que administran justicia, obediencia para ejecutar lo que V. M. manda cerca del buen tratamiento y defensión de estos naturales. Y esto no lo han causado malos tratamientos, porque hace muchos años que los indios son bien tratados, mirados y defendidos. Mas lo han causado muy grandes enfermedades y pestilencias que en esta Nueva España ha habido y cada día se van apocando estos naturales* (1949, 85-86). Por la crítica histórica sabemos que Motolínia, aunque en ciertos puntos refuta a Las Casas, se sitúa en una postura muy optimista, y que, desafortunadamente para los indios, el dominico tenía más razón.

Otro ejemplo de crónica religiosa mexicana es la obra del Diego Duran (1538-1588). Este llegó de niño a México en 1542 y conoció tan bien el náhuatl, las pinturas y la tradición oral que hay autores que lo creyeron mestizo. Se hizo dominico y escribió *Ritos y fiestas de los antiguos mexicanos* (1576-1578), *Calendario antiguo* (1579) e *Historia de las Indias de la Nueva España* (1581), aunque dichas obras se publicaron hasta 1867 en México; hay una edición moderna de la primera (México, 1980, Innovación). El motivo de escribir estas crónicas fue el mismo que tuvieron otros misioneros: *aunque queremos quitarles esta memoria (…), no podremos, por mucho trabajo que en ella se ponga, si no tenemos noticia de todos los modos de religión en que vivían.* Dichas obras son muy interesantes y plantean un conjunto de temas que se repiten en los estudiosos de la cultura y religión autóctonas y en los cronistas conventuales. Esteve Barba, en su *Historiografía indiana*, resume esos temas así:

> *La expresión de la idea dualista de la historia, con sus dos poderes enfrentados: el de Dios y el del diablo que impera sobre los gentiles. Está siempre presente la ayuda providencial, por la que Dios protege a sus fieles; Moctezuma se ofrece ante Cortés; en la noche triste, la tormenta enviada por la divinidad protege la retirada de los españoles; la Virgen y Santiago intervienen (…). Entronca Duran a los indios con los hebreos, idea que se repite con insistencia en las obras de la época, cuya historia universal no tiene más introducción que la que pueden suministrar las sagradas escrituras; naturalmente, cuando llega a hablar de las instituciones y de las costumbres indígenas, las hace depender de las costumbres de los judíos. Cree, como otros muchos, en la predicación del evangelio por Santo Tomás, a quien relaciona con Quetzalcóatl, personaje civilizador. Notas todas ellas tan frecuentes en los historiadores misioneros, que deben considerarse como un fondo común de su ideario. Comparte también con ellos su amor por los indios, desvalidos frente a los prepotentes españoles. Son seres humildes y sencillos, y los frailes están a su lado, conviven con ellos, se ponen de su parte, ven desde su punto de vista los problemas. Esto es achaque común de los misioneros, que suelen enjuiciar severamente a los españoles y mirar a los indios con más indulgencia y cariño, pero acaso se acentúa más por el carácter mismo de las fuentes de la historia de Duran. Pues lo que tiene de más original ésta en relación con la conquista española es que no utilizó fuentes españolas, sino indígenas, códices y testimonios orales de los indios: "porque, como estoy obligado –escribe– a poner lo que los autores*

por quienes me rijo en la historia me dicen y escriben y pintan, pongo lo que se halla escrito y pintado"[6].

4. Crónica conventual. Esta, como se verá ampliamente en el capítulo VI, narra la historia de las grandes órdenes religiosas que se establecen en México y Perú y así recoge la fundación de los conventos y el trabajo pastoral de sus hijos ilustres. La crónica conventual es la continuación lógica de la crónica religiosa, como la crónica política lo es de la crónica militar. Aunque los cuatro tipos de crónica tienen información sobre muchos aspectos de las culturas indígenas, puede decirse que los dos primeros se centran en la religión y los dos últimos en lo socio-político.

Pero junto a las crónicas hay que situar los estudios sistemáticos sobre las culturas indígenas. Las tres altas culturas de América fueron estudiadas de un modo bastante exhaustivo: la azteca por Bernardino Sahagún, la maya por Diego de Landa y la incaica por Bernabé Cobo, aunque dichas estudios no se publicaron hasta el siglo XIX. Capítulo aparte merece José de Acosta, por ser autor de la primera obra de síntesis sobre la cultura americana. Además, pienso con otros autores que con Sahagún nace la etnografía científica, con Acosta la etnología americana y con Cobo la historia natural. Por eso, estos cuatro autores son el núcleo de este capítulo. Aunque todos ellos describen el funcionamiento de las sociedades americanas, Acosta y Cobo plantean también el origen del hombre americano. Pero, fue Gregorio García quien hizo el estudio más completo y sistemático del tema y así comienzo por él.

2. Gregorio García y el origen del hombre americano

En su obra *Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indias occidentales, averiguado con discurso de opiniones* (Valencia, 1607), García presenta y discute las diferentes hipótesis sobre el poblamiento de América. Gregorio García nace en Cózar (Toledo) hacia 1575, se hace dominico en el convento de Baeza (Jaén), donde murió en 1627; vivió doce años en América, de los que pasó nueve en el Perú. Como cuenta en el proemio de su obra, durante su época peruana:

---

6 Francisco Esteve Barba, *Historiografía indiana*. Madrid, Gredos, 1964, pp. 197-198.

> *tuvo gran curiosidad en ver, preguntar, oír y saber casi infinitas cosas (…); en tres cosas particularmente reparé (…). La primera, ¿qué reyes gobernaron (…) hasta que entraron los españoles? La segunda, ¿de qué parte fueron a (…) las Indias los primeros pobladores? La tercera, ¿si se predicó el evangelio en esta parte en tiempo de los apóstoles? De todo lo cual tuve propósito de hacer tres libros en un mismo volumen.*

Al llegar a México para continuar recogiendo información, se da cuenta de la amplitud que está tomando el tema y se limita a los puntos segundo y tercero de su programa. Así, es autor del *Origen de los indios del Nuevo Mundo* (Valencia, 1607) y *Predicación del evangelio en el Nuevo Mundo viviendo los apóstoles* (Baeza, 1625). Al fin del proemio de la primera obra, de la que hay una edición facsimilar del Fondo de Cultura Económica en 1981 con un buen estudio preliminar de Franklin Pease, García presenta su metodología de trabajo:

> *Refiero muchas opiniones, con sus fundamentos y razones, y pongo las objeciones y dudas que contra ellas se pueden ofrecer con su respuesta y solución. Acerca de todo lo cual ha de notar y advertir el lector que, aunque algunas opiniones que refiero tienen autores que realmente fueron de aquel parecer, pero les añado yo muchos fundamentos y dudas con sus soluciones y réplicas y otras cosas, que con grandísimo trabajo, cuidado y costa he visto en el Perú, Nueva España, Tierra Firme e Islas de aquel paraje, de que tomé motivo y ocasión para fundar otras opiniones de las cuales puedo decir con verdad que soy yo el autor; hablando particularmente como tal en cada una, no obstante mi sentencia, opinión y parecer, que después de todas ellas pongo. Para todo lo cual me ayudó mucho lo que ha leído en libros impresos y relaciones escritas de mano, que tratan de aquellas partes y de la China e Indias occidentales. Y finalmente de la relación vocal que tuve de los indios y españoles, así seculares como religiosos y clérigos, que viven en aquellas tierras y doctrinan a los indios.*

Entre las fuentes escritas cita sobre todo a Pedro Mártir de Anglería, Gonzalo Fernández de Oviedo, Francisco López de Gomara, Antonio de Herrera y José de Acosta, que son considerados historiadores generales de América, y a Pedro Cieza de León, Agustín de Zarate, Juan de Betanzos y el Inca Garcilaso, que son cronistas del Perú[7]. Pasando ya al

---

7 Prescindiendo de los autores que estudio en este historia, hago una breve referencia de los demás: Pedro Mártir de Angleria (1455-1526) es un sacerdote italia-

contenido de la obra, García parte del monogenismo bíblico en su sentido más restringido de que todos los seres humanos procedan primero de Adán y luego de Noé, plantea que los habitantes de América provienen de Europa o de Asia o de África y afirma que sobre el poblamiento americano no tenemos verdadera ciencia, porque no hay evidencia de la causa, ni fe divina, porque la Biblia no dice nada, ni fe humana, porque no hay ningún testimonio fidedigno, sino simples opiniones discutibles. Luego García dedica los cuatro primeros libros de su obra a presentar por extenso y aun con posibilidad de réplica, como si se tratara de un panel, cada una de las doce opiniones, reservando el libro V a lo que los indios dicen de su origen en sus tradiciones míticas.

Al discutir cada opinión, usa el método comparativo con argumentos de escaso valor, aunque se deba recordar que los de la antropología "científica" de los evolucionistas y difusionistas de tres siglos después no fueron mucho mejores; pero son interesantes por el método, por los prejuicios sociales y raciales que suponen, que quizás siguen actuando en nuestro inconsciente colectivo, y por la enorme erudición y el aparato conceptual que se maneja, lo cual es muy útil para una historia de las ideas. Como ejemplo, presento la quinta opinión, que sostiene que

---

no, funcionario de la corte española, que es nombrado cronista y escribe en latín la primera historia general de América, *Décadas de Orbe Novo* (1530). Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557) es un funcionario colonial, que residió varios años en Cartagena y en Santo Domingo y cruzó doce veces el Atlántico; designado primer cronista general de Indias escribe una monumental *Historia general y natural de Indias* (XIX libros), cuya primera parte se publicó en Sevilla (1535), aunque sólo apareció completa en Madrid (1855). Francisco López de Gómara (1511-1562), capellán de Cortés, nunca estuvo en América y es autor de *Historia de las Indias y conquista de México* (Zaragoza, 1552). Antonio de Herrera (1549-1625) fue cronista mayor de Indias, aunque tampoco estuvo en América, y escribió la voluminosa *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano,* más conocida como *Décadas,* cuya publicación se inició en 1601. Agustín de Zarate (1514-?) llegó al Perú en 1543 como contador general de cuentas del virreinato y escribió la *Historia del descubrimiento y conquista del Perú, con las cosas naturales que señaladamente allí se hallan y los sucesos que ha habido* (Amberes, 1555), de la que ha aparecido otra edición en 1995 en la Pontificia Universidad Católica del Perú, con un estudio de Franklin Pease y Teodoro Hampe.

los indios proceden de los Hebreos, que desarrolla en los ocho capítulos del libro III:

> *Opinión ha sido de muchos y la gente vulgar española, que mora en las Indias lo siente así, que los Indios proceden de las diez tribus de los judíos, que se perdieron en el cautiverio de Salmanasar rey de Asiría (…). El fundamento que para ello tienen es la condición, el natural y costumbres, que en aquella gente indiana experimentan, muy conformes a las de los hebreos; y aunque hombres doctos lo reprueban y no quieren asentir a este parecer, pero yo hice gran diligencia en averiguar esta verdad y puedo afirmar que he trabajado más en ello que en lo que escribo en toda la obra (1729: 79).*

Los dos fundamentos de García para esta opinión son el cuarto libro de Esdras, que es de tradición bíblica, pero que no es parte de la Biblia canónica, y *el argumento que los dialécticos llaman* a simili *(…), porque, confiriendo el natural, el traje y vestido, condición y costumbres de los indios con las de los judíos, son muy conformes y semejantes* (1729: 84). Así en los capítulos 2 y 3 enumera cada semejanza: ser medrosos y tímidos, el tipo físico, la incredulidad, la ingratitud, la poca caridad con los pobres y enfermos, la idolatría, el vestido, la nomenclatura del parentesco, las pautas de reverencia, la indolencia en el trabajo, la perfección en edificios públicos, la organización social (decuriones o *chunca,* centuriones o *pachac,* de mil o *guaranca* y de diez mil o *hum),* las sepulturas en los montes, la expresión del dolor rompiendo las vestiduras, los sacrificios de niños como forma de culto, y los viajes por orden de los dioses en busca de la tierra prometida. No puedo exponer cada una de estas similitudes, que García hace a base de su gran erudición, poniendo las citas en cada una de sus afirmaciones en el margen, como todos los libros de la época, y a base de su experiencia personal.

En los seis capítulos restantes del libro III, García presenta las principales objeciones contra la opinión de origen hebreo del indio americano. La primera es la diferencia en talento, tipo físico y estimación de judíos e indios *(los judíos fueron gente de mas lindo entendimiento, la mas dispuesta y de buen rostro, la mas estimada en todo el mundo (…); los indios carecen de todo esto, porque son de rudo y torpe entendimiento, feos de cuerpo y rostro y la nación, a lo que entiendo, que hay de menos estima que hay en el mundo,* porque hasta a los negros llaman

señor y aunque los negros se casan con indias, casi nunca un indio se casa con una negra. La segunda objeción es que *si los indios descendieran de los hebreos, usaran las letras como ellos las usaron* (1729, 106). La tercera es que, *si los indios fueran descendientes de aquellas diez tribus de los hebreos, no dejaran caer en todo punto su ley, ritos y ceremonias, en que ellos siempre fueron muy puntuales observantes* (1729, 108). La cuarta es que, *si los indios fueran descendientes de los hebreos, hablaran la lengua hebrea* (1729;117). La solución de las objeciones permite a García componer pequeños tratados de antropología física, cultural y lingüística de las dos culturas comparadas con muchas observaciones interesantes. Finalmente, García siente necesidad de responder al padre Acosta, que era considerado *una autoridad* por haber planteado con tanta nitidez el problema del poblamiento americano.

Para completar la información, recojo las otras once *opiniones* del origen de los indios. Tres de ellas se refieren al cómo llegaron a América: por mar en un viaje realizado con técnicas de navegación bastante desarrolladas, por mar en una tormenta imprevista o por tierra a través de un estrecho. Y las otras ocho se refieren al de quiénes descienden: los cartagineses, el linaje de Ophir, hijo de Jetan, los habitantes de la Atlántida; los romanos, los griegos, los fenicios, los chinos y tártaros y otros pueblos (egipcios, etíopes, africanos, etc.). En el desarrollo de cada opinión hay una metodología parecida a la expuesta sobre los judíos, lo que hace la obra de García un estudio comparativo de la cultura indígena americana y las principales del mundo. Al final, el dominico presenta su propia opinión, no sin resistencia, porque juzga que su principal tarea era hacer una exposición crítica de las teorías sobre el origen del indio:

> *Digo que los indios que hoy hay en las Indias occidentales y Nuevo Mundo, ni proceden de una nación y gente, ni a aquellas partes fueron de solo una de las del Mundo Viejo, ni tampoco caminaron o navegaron para allá los primeros pobladores por el mismo camino y viaje, ni en un mismo tiempo, ni de una misma manera, sino que realmente proceden de diversas naciones: de las cuales unos fueron por mar, forzados y echados de tormenta, otros sin ella y con navegación y arte particular, buscando aquellas tierras, de que tenían alguna noticia. Unos caminaron por tierra, buscando aquella de la cual hallaron hecha mención (…), otros aportando a ella acaso o compelidos de hambre (…) o de enemigos circunvecinos, o yendo*

> *cazando para comer, como gente salvajina (…). Pero, porque aun no me he declarado en particular, ni he dicho de qué naciones proceden los indios (…), digo que unos indios proceden de los cartagineses, que (…) poblaron la Española, Cuba. Otros proceden de aquellas diez tribus que se perdieron (…) (1729: 315).*

Así García convierte el poblamiento americano en los poblamientos, porque sostiene un origen diferente en el tiempo, el modo de llegar y el pueblo de procedencia. Las razones aducidas son: *hallar en estos indios tanta variedad y diversidad de lenguas, de leyes, de ceremonias, y de ritos, costumbres y trajes,* lo que niega el origen único; la dificultad de que los indios se hubiesen multiplicado tanto si hubiesen procedido de un solo grupo que llegó de una sola manera y, finalmente, la similitud real que hay en las culturas americanas, con algunas culturas del viejo mundo, lo que prueba la procedencia de éstas. Así García presenta una síntesis completa de las teorías existentes, con una información muy rica y unos métodos interesantes para su época; el refinamiento de éstos sólo sería posible con la aparición de la arqueología como ciencia autónoma en el siglo XIX. A pesar de todo, el poblamiento americano sigue siendo un problema tan insoluble como cuando García escribió su obra. Paso a presentar a los cuatro grandes estudiosos de las culturas indígenas: Sahagún, Landa, Cobo y Acosta.

3. Bernardino de Sahagun (1500-1590)

Bernardino Ribeira nace alrededor de 1500 en Sahagún (León, España), nombre que adopta en vez de su apellido paterno cuando se hace franciscano. Estudia en la universidad de Salamanca, que el centro de la reflexión y la crítica de la obra colonizadora de España en América. Allí enseñan Francisco de Vitoria, el más ilustre de los fundadores del derecho internacional o de gentes y que apoyó la tesis de Las Casas, Juan Solórzano Pereyra y otros muchos ilustres estudiosos de la problemática americana. Ingresa muy joven en los franciscanos, y antes de cumplir treinta años pasa a México, donde permanecerá el resto de su larga vida.

En seguida se dedica a aprender el náhuatl, logrando un dominio tal de dicha lengua que en ella escribe, junto con sus colaboradores, una primera redacción de la *Historia de las cosas de la Nueva España*, aunque,

por el público al que estaba destinada la obra, hace la redacción definitiva en castellano. Reside en varios conventos, dedicado a la evangelización de los indios y pasa como cuarenta años, en distintas épocas, en el Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, fundado en 1536; allí se inicia como profesor de latín de unos jóvenes indios, que son sus grandes colaboradores. Desde un comienzo se interesa por conocer a fondo la cultura mexicana, y ese interés se centra en la composición de su *Historia*; ésta permitió, no sólo salvar el conocimiento de la cultura azteca, pues Sahagún llega a Nueva España nueve años después de la caída de Tenochtitlan, que narra en el libro XII, sino también el nacimiento de la ciencia etnográfica. En Tlatelolco es testigo de la famosa peste de 1545, cuando, según cuenta en su obra, *en toda esta Nueva España, murió la mayor parte de la gente que en ella había. Yo me hallé en el tiempo de esta pestilencia en (…) Tlatilulco, y enterré más de diez mil cuerpos, y al cabo de la pestilencia diome la enfermedad y estuve muy al cabo* (1965, 111: 356).

La obra fundamental de Sahagún es la *Historia general de las cosas de la Nueva España* debió iniciarse hacia 1547, cuando ya él había escrito en náhuatl los *Sermones de dominicas y de santos en lengua mexicana* (1540), y la redacción definitiva bilingüe debió terminar en 1582, pero que no se publicó sino dos siglos y medio después. El principal manuscrito de la crónica es el *Códice Florentino,* que se conserva en la Biblioteca Medicea-Laurenziana de Florencia y que en 1979 rédito la Secretaría de la Gobernación de México en reproducción facsimilar el original y en papel producido para tal fin. Dicha crónica recoge una descripción minuciosa de la cultura azteca, especialmente de su religión, en doce libros que en la edición mexicana más conocida, de la editorial Porrúa en 1956, preparada por el sacerdote Ángel M. Garibay, tiene cuatro volúmenes de casi mil quinientas páginas[8]. Otra obra de Sahagún que se

8 José Luis Martínez, *El Códice Florentino y la Historia General de Sahagún,* México, 1982, Archivo General de la Nación. Martínez hace un juicio que me parece válido sobre la edición de Garibay (1982, 139-140). Una buena valoración de varios aspectos de Sahagún es *The of Bernardino Sahagún. Pioner Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec México.* University of State of New York, 1988, Institute of Mesoamerican Studies, eds. Jorge Klor de Alba, H. B. Nicholson y Eloise Quiñones Keber, y una excelente síntesis del personaje la hace Miguel León-Portilla, *Bernardino de Sahagún,* Madrid, 1987, Historia 16.

debe recordar es *Coloquios y doctrina cristiana* (1564). Se trata de la reproducción, en náhualt y castellano, de los diálogos que en 1524 tuvieron los doce primeros franciscanos con los sabios nahuas sobre la nueva fe. Hay una edición facsimilar del interesante coloquio interreligioso de Miguel León-Portilla (México, 1986, Universidad Nacional Autónoma de México)[9]. Paso a presentar los aportes de Sahagún a la antropología, que son, en mi opinión, el empleo, en su *Historia general*, de los métodos y técnicas de lo que en el siglo XIX se llamó *ciencia etnográfica,* el análisis del contacto hispano-indígena, y su contribución a la antropología de la religión:

3.1. La Historia general y nacimiento de la etnografía

En el prólogo de su obra Sahagún da a conocer la triple finalidad que se ha propuesto al escribir, a saber: religiosa, lingüística y de defensa de la sociedad mexicana:

a. La finalidad **religiosa** se explica por ser Sahagún un misionero, que quiere conocer la cultura azteca para evangelizar mejor, en que lo

9 Jorge Klor de Alva en un artículo de la revista *Estudios de Cultura Náhualt*. 1982. XV. "La historicidad de los *Coloquios* de Sahagún". pp. 147-184, concluye que, *pese a que el título de los Coloquios y su contenido hacen resaltar las supuestas conversiones, es significativo que tan transcendente evento dejó tan pocas noticias. Dado lo dicho por Sahagún, Mendieta y Torquemada, parece probable que los mismos frailes en 1524 previeran lo precario que debieran haber sido estas protestaciones y por tanto rehusaran hacer de esto más de lo que se hizo: escribir notas sobre el diálogo, quizás para usarse en las muchas pláticas sobre el tema que pronto tendrían que emprender. Vale la pena subrayar que no se dieron ni el gusto de aclarar los nombres de los nuevos cristianos* (1982: 178). Y al final, Klor añade que aunque Sahagún *no participó en los coloquios originales de 1524, se encontró en diálogos parecidos a lo largo de su vida en la Nueva España. Por lo tanto, lo que aprendió de los doce para escribir los Coloquios lo forjó en sus propias experiencias semejantes y seguramente mejor informadas* (1982: 180). Por su parte, León Portilla en su introducción (1986) dice que, a pesar de la reelaboración, ello *no invalida que el meollo de lo que en los coloquios expresan frailes y sabios nativos corresponda a lo que en varias circunstancias ocurrió en la realidad. Y además –si también damos crédito a Sahagún y no veo por qué no debamos dárselo– su afirmación, en el sentido de que lo pulido y ajustado por él correspondía a lo que ocurrió en 1524, acaba de certificarnos que fundamentalmente nos hallamos no ante una ficción literaria sino frente a la recordación de un hecho histórico* (1986: 25).

muestra la tenacidad y las limitaciones que otros muchos misioneros que han dejado excelentes estudios de culturas indígenas. Por esta finalidad religiosa, Sahagún dedica siete de los doce libros a describir la religión azteca.

> *El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo, sin que primero conozca de que humor o de que causa procede la enfermedad (…). Los predicadores y confesores médicos son de las ánimas; para curar las enfermedades espirituales conviene que tengan experiencias de las medicinas y de las enfermedades espirituales (…). Ni conviene se descuiden los ministros de esta conversión, con decir que entre esta gente no hay más pecados que borrachera, hurto y carnalidad, porque otros muchos pecados hay entre ellos muy más graves y que tienen necesidad de gran remedio: los pecados de la idolatría y ritos idolátricos (…) no son aun perdidos del todo. Para predicar contra estas cosas y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen cosas idolátricas sin que lo entendamos (1965, 1: 27).*

b. La finalidad **lingüística** se debe al deseo de que los misioneros puedan aprender la lengua náhuatl con más facilidad que Sahagún. Parece que el franciscano nunca terminó la gramática y el diccionario en dicha lengua que había proyectado, pero, al recoger tantos textos en náhuatl en su obra, piensa que ésta puede servir para conservar el vocabulario y las múltiples significaciones de las palabras. Por eso, en el prólogo indica: *es esta obra como una red barredera para sacar a la luz todos los vocablos de esta lengua con sus propias y metafóricas significaciones, y todas las manera de hablar* (1965, 1: 27). De todos es sabido que, en el manejo de una lengua, lo más difícil no es conocer el significado etimológico o real de las palabras, sino las metáforas más frecuentes, que expresan el genio de la lengua.

c. Finalmente, la finalidad apologética inscribe la historia en la línea lascasiana de defensa de los indios, pero de un modo diferente: Las Casas que nunca tuvo tranquilidad suficiente para estudiar ninguna lengua ni cultura indígenas, defiende a los indios, sobre todo, en nombre del derecho de gentes, y sólo en su *Apologética Historia* exalta el valor de las culturas indígenas; en cambio, Sahagún desarrolla este aspecto

y encuentra justificación incluso para puntos tan discutibles como los sacrificios humanos, como luego se verá. En el prologo se lee:

> *Aprovechará mucho esta obra para conocer el quilate de esta gente mexicana, el cual aún no se ha conocido, porque vino sobre ellos aquella maldición que Jeremías departe de Dios fulminó contra Judea y Jerusalén, diciendo en el cap. 5: "Yo haré que venga sobre vosotros, yo traeré contra vosotros una gente muy de lejos, gente cuyo lenguaje no entenderéis (…) gente fuerte y animosa, codiciosísima de matar. Esta gente os destruirá a vosotros y a vuestras mujeres e hijos, y todo cuanto poseéis, y destruirá todos vuestros pueblos y edificios". Esto a la letra ha acontecido a estos indios con los españoles: fueron tan atropellados y destruidos ellos y todas sus cosas, que ninguna apariencia les quedó de lo que eran antes. Así están tenidos por bárbaros y gente de bajísimo quilate –como según verdad, en las cosas de policía echan el pie adelante a muchas otras naciones que tienen presunción de políticas, sacando fuera algunas tiranías que su manera de regir contenía–. En esto poco, que con gran trabajo se ha rebuscado, parece mucho la ventaja que hicieran, si todo se pudiera saber (1965, 1: 29).*

Pasando ya al contenido de la obra, se trata de una *historia natural y moral,* en el sentido que tenía este título en la época colonial y que José de Acosta popularizó en su difundida obra, pero donde tiene más importancia por su extensión la historia moral. El contenido de cada libro es éste: los dioses (libro I), las fiestas religiosas (lib. 2), las creencias sobre el más allá y los ritos fúnebres (lib. 3), astrología y horóscopos (lib. 4), agüeros y técnicas de adivinación (lib. 5), colección de oraciones para las necesidades (peste, hambre, nuevo gobernante, etc.), y de adagios, acertijos y metáforas propias de la cultura náhuatl (lib. 6), astros y calendario (lib. 7), organización política (lib. 8), organización social de mercaderes, aurífices y plumeros (lib. 9), otras actividades laborales, medicina y síntesis histórica de pueblos que han llegado al territorio mexicano (lib. 10), los tres reinos de la naturaleza (animal, vegetal y mineral) (lib. 11), e historia de la conquista de México por los españoles (lib. 12).

En este sentido la obra de Sahagún, aunque ha sido considerada una enciclopedia mexicana por tratar todas *las cosas de la Nueva España,* es ante todo una etnografía religiosa que presenta con todo detalle las creencias, ritos, formas de organización y normas éticas de la religión azteca. Es muy interesante el libro VI, que se presta a un análisis de con-

tenido de sus oraciones y discursos rituales para descubrir la teología y los valores subyacentes. En el breve prólogo que Sahagún pone en este libro, como lo hace en todos, defiende la credibilidad de lo que escribe porque *lo que en este libro está escrito no cabe en entendimiento humano el fingirlo (…) y todos los indios entendidos, si fueran preguntados, afirmarían que este lenguaje es propio de sus antepasados y obras que ellos hacían* (1965, 111: 53). En cuanto al libro 12, el único que la edición de Garibay publica en su doble versión *original* y *definitiva* y que permite comparar el estilo vivo de los informantes con sabor a tradición oral y el estilo mas académico del autor, es una cosa diferente. Sahagún no hace en él antropología propiamente dicha, sino historia de la conquista española, pero con el valor antropológico de ser la visión de los vencidos. Garibay, a quien debemos la mejor edición de la obra de Sahagún y que estuvo embarcado hasta su muerte en el proyecto de la publicación en náhuatl y en castellano de todos los materiales preparados por los informantes de Sahagún, ha escrito sobre este libro 12:

> *Se trata de un documento en lengua nativa, redactado por indios, en el cual se da la visión de la conquista española desde la mira de los conquistados. La contextura misma del libro lo pregona. Comienza con los presagios que precedieron a la venida de los blancos (cap. 1) y acaba con el relato de la fuga general, ante la avidez de los vencedores anhelantes de oro (caps. XL y XLI). Esta sola circunstancia hace ver la natural genialidad del autor: del mundo mágico al mundo económico. Dos (…) culturas diferentemente centradas y organizadas se ven frente afrente y luchan, para defenderse una, para aniquilar la otra. Venció la más fuerte, pero la voz del vencido sigue vibrando en estas paginas doloridas (1965, IV: 11).*

Pero la obra de Sahagún es significativa, no sólo por su contenido, sino por el modo como fue compuesta. En la antropología profesional ha habido antropólogos, como Malinowski, que inventaron métodos de trabajo, y otros, como los antropólogos británicos de la primera generación, que aplicaron los métodos de Malinowski. En la antropología iberoamericana, Sahagún inventó una metodología de trabajo, aunque desgraciadamente no hizo escuela. El modo cómo el franciscano concibió e hizo realidad su historia puede saberse de la información que él proporciona en el prólogo del libro 2:

A mí me fue mandado por santa obediencia de mi prelado mayor, que escribiese en lengua mexicana lo que me pareciese ser útil para la doctrina de estos naturales de esta Nueva España y para ayuda de los obreros y ministros que los doctrinan. Recibido este mandamiento, hice en lengua castellana una minuta o memoria de todas las materias que había que tratar, que fue lo que escrito está en los doce libros (…). Lo cual se puso deprima tijera en el pueblo de Tepepulco (…).

En el dicho pueblo hice juntar todos los principales con el señor del pueblo, que se llamaba don Diego de Mendoza, hombre anciano, de gran marco y habilidad, muy experimentado en todas las cosas curiales, bélicas y políticas y aun idolátricas. Habiéndolos juntado, propáseles lo que pretendía hacer y les pedí que me diesen personas hábiles y experimentadas, con quien pudiese platicar y me supiesen dar razón de lo que les preguntase. Ellos me respondieron que se hablarían acerca de lo propuesto, y así se despidieron de mí. Otro día vinieron el señor con los principales, y hecho un muy solemne parlamento, como ellos entonces le usaban hacer, señaláronme hasta diez o doce principales ancianos, dijeronme que con aquéllos podía comunicar y que ellos me darían razón de todo lo que les preguntase. Estaban también allí hasta cuatro latinos, a los cuales yo, pocos años antes, había enseñado la gramática en el Colegio de Santa Cruz en el Tlatelolco.

Con estos principales y gramáticos, también principales, platiqué muchos días, cerca de dos años, siguiendo la orden de la minuta que yo tenía hecha. Todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquella era la escritura que ellos antiguamente usaban, y los gramáticos las declararon en su lengua, escribiendo la declaración al pie de la pintura. Tengo aún ahora estos originales (…).

Cuando (…) me mudaron de Tepepulco, llevando todas mis escrituras fui a morar a Santiago de Tlatelolco, donde, juntando a los principales, les propuse el negocio de mis escrituras y les demandé me señalasen algunos principales hábiles, con quienes examinase y platicase las escrituras que de Tepeculco traía escritas. El gobernador con los alcaldes me señalaron hasta ocho o diez principales, escogidos entre todos, muy hábiles en su lengua y en las cosas de sus antiguallas, con los cuales y con cuatro o cinco colegiales todos trilingües, por espacio de un año y algo más, encerrados en el colegio, se enmendó, declaró y añadió todo lo que de Tepepulco traje escrito, y todo se tornó a escribir de nuevo (…).

Habiendo hecho lo dicho en Tlatelolco, vine a morar en San Francisco de México con todas mis escrituras, donde por espacio de tres años pasé y repasé a mis solas estas mis escrituras, y las torné a enmendar (…). Después

> *de esto (…) se sacaron en blanco, de buena letra, todos los doce libros (…) y los mexicanos añadieron y enmendaron muchas cosas a los doce libros, cuando se iban sacando en blanco, de manera que el primer cedazo por donde mis obras cirnieron fueron los de Tepepulco; el segundo, los de Tlatelolco; el tercero, los de México, y en todos estos escrutinios hubo gramáticos colegiales (1965, 1: 105-107).*

Luego Sahagún continúa narrando todas las vicisitudes que el manuscrito sufrió, a causa de la distinta política de los superiores religiosos de la orden franciscana, hasta que un nuevo comisario general *se contentó mucho de ellos, y mando al autor que los tradujese en romance y proveyó de todo lo necesario para que se escribiesen de nuevo, la lengua mexicana en una columna y en romance en la otra, para enviarlos a España.* Desafortunadamente la obra no se publicó hasta 1830, lo cual, no sólo privó a los misioneros de Nueva España de un mejor conocimiento del mundo religioso azteca, sino que retardó el nacimiento de la etnografía. Con razón el historiógrafo español Esteve Barba ha escrito: *si así como no se publicó en su tiempo, la obra de Sahagún hubiera sido conocida en otros países, tal vez se hubiera adelantado en tres siglos la aparición de la ciencia etnográfica*[10]. Hoy se sabe que otras etnografías de los misioneros tampoco se publicaron o fueron mutiladas por suponer la censura que la memoria histórica indígena resultaba subversiva. Georges Baudot en *Utopía e historia en México.*

Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569) (1977) analiza sobre todo los trabajos de Andrés de Olmos, Toribio de Benavente Motolinía, la *Relación de Michoacán* atribuida a Martín de la Coruña, y Francisco de las Navas, y sostiene:

> *Si algunos religiosos seráficos se asomaban con tanto cuidado y detalle al extraño universo de los indios precolombinos en México, que, de entrada, no constituía para ellos más que una repugnante y diabólica caricatura de la sociedad humana, es porque habían visto entre ellos los materiales providenciales en que basar los inicios del programa que exigían sus experiencias escatológicas. En efecto, para construir con los indios mexicanos el reino milenarista prometido por el Apocalipsis había, en primer lugar, que convertirlos, pero también conocerlos y al mismo tiempo preservar lo que*

10 Esteve Barba, *op. cit.* p. 181.

> *constituía el fundamento de su originalidad y les protegía de una hispanización considerada como perversión. De este modo, se entiende que, en un momento dado, los rayos de la censura sepultaran sus escritos por orden de Madrid*[11].

Volviendo a Sahagún, éste debe ser considerado el primer etnógrafo científico. Si se define la etnografía científica como la descripción sistemática de las culturas como un todo y en todos sus aspectos, tratando de descubrir su propia lógica interna a partir de ciertos presupuestos y siendo posible la crítica de éstos desde una instancia no científica, como la filosofía o la teología, y si esa descripción se hace con técnicas rigurosas para asegurar la veracidad de la información, puede decirse que Sahagún es el primer etnógrafo científico. Es indudable que el franciscano estudia todos los aspectos de la cultura (hábitat, ciclo vital, organización política, organización social, sistema científico, sistema religioso, etc.), aunque enfatice mucho más los aspectos religiosos que los económicos o políticos por su finalidad concreta de ayudar a los misioneros; además, interrelaciona continuamente los varios campos, y, finalmente, descubre la lógica interna de la cultura azteca, que en muchos aspectos juzga superior a otras y la mira con una gran simpatía: *en las cosas de policía echan el pie adelante a muchas otras naciones que tienen gran presunción de políticas.* Ello se descubre hasta en los puntos en que tiene que condenar las costumbre aztecas. Por ejemplo, después de describir el sacrificio de niños que se hacían en el primer mes del año, añade:

> *Es cosa lamentable y horrible que nuestra humana naturaleza haya venido a tanta bajeza y oprobio que los padres, por sugestión del demonio, maten y coman a sus hijos, sin pensar que en ello hacían ofensa ninguna, mas antes con pensar que en ello hacían gran servicio a sus dioses. La culpa de esta tan cruel ceguedad, que en estos desdichados niños se ejecutaba, no se debe tanto a la crueldad de los padres, los cuales derramando muchas lágrimas y con gran dolor de sus corazones la ejercitaban, cuanto al crudelísimo odio de nuestro enemigo antiquísimo Satanás (1965; I: 142).*

En cuanto a las técnicas de investigación, ya se ha visto que son múltiples y precisas, a saber, un esquema previo de lo que va a investigar, un prolongado trabajo de campo, unos informantes selectos en

11 Versión castellana en Madrid, 1983, Espasa-Calpe, p. 10.

cada lugar (Tepepulco, Tlatelolco y México), un equipo de ayudantes de investigación (los colegiales que hablaban náhuatl, castellano y latín, la lengua culta de la época), un material pictográfico para reconstruir la rica vida ceremonial azteca, que él no pudo observar directamente, el dominio de lengua de sus investigados, no sólo para recoger la información, sino para redactarla, lo que es un caso probablemente único en la historia de la antropología, la confrontación de la información recibida con nuevos informantes, etc.

Desafortunadamente, en una obra como ésta, no hay lugar para transcribir algunas páginas que muestren el método etnográfico del franciscano. Puede leerse casi cualquiera de los once primeros libros. Pero, puestos a elegir, son significativas las plegarias al principal dios Tezcatlipoca en tiempo de peste, en favor de los pobres, en tiempo de guerra, en favor del nuevo rey, al morir el rey, y contra el rey que desempeña mal su cargo (lib. 6); también son significativos los discursos rituales[12] con ocasión del parto, del bautizo, de la iniciación, del casamiento, de la confesión de los pecados una vez en la vida (lib. 6), la descripción del papel social de los mercaderes (lib. 9), la descripción de animales y plantas (lib. 11), etc.

3.2. Ensayo sobre la aculturación azteca

Del capitulo 27 del libro 10 de su *Historia*, que en la versión náhuatl debía tratar de la anatomía del cuerpo humano, *no tradujo en lengua castellana cosa alguna el autor,* como lo indica expresamente (1965, 111: 157), por razones que no conocemos, y puso en su lugar una reflexión personal de lo que estaba ocurriendo con los indios a causa de los diferentes medios empleados por los misioneros para evangelizarlos

12 Algunos de éstos, junto a los recogidos por otros misioneros franciscanos como Andrés de Olmos, Juan Bautista Viseo, etc. – han sido editados, en castellano y náhualth, por Miguel León-Portilla y Librado Silva en *Huehuehtlahtolli. Testimonios de la antigua palabra* (México, 19921 Secretaría de Educación Pública y Fondo de Cultura Económica), obra de la que se hicieron 615 mil ejemplares para difundir la tradición oral y la memoria histórica del pueblo. Nótese que los misioneros difundieron esa **antigua palabra** y le añadieron elementos cristianos para hacer una catequesis no sólo en la lengua, sino de acuerdo a los valores culturales de los indios.

e hispanizarlos, dos metas básicas de la empresa colonial. Esta reflexión personal, que Sahagún titula *Relación del autor digna de ser notada*, puede ser considerada el primer ensayo latinoamericano de antropología aplicada. La primera observación general del franciscano es que los indios tienen una gran capacidad para aprender la ciencia y la tecnología de la sociedad, pero sufren una verdadera desintegración cultural:

> *Parecióme cónsono a razón poner aquí oficios y habilidades, vicios y virtudes que después acá han adquirido.*
> *En cuanto a lo primero, tenemos por experiencia que en los oficios mecánicos son hábiles para aprenderlos y usarlos, según los españoles los saben y los usan, como son oficios de geometría, que es edificar, los entienden y saben y hacen como los españoles; también los oficios de sastres, zapateros, sederos, impresores, escribanos, lectores, contadores, músicos de canto llano y de canto de órgano, de tañer flautas, chirimías, sacabuches, trompetas, órganos, saber Gramática, Lógica, Retórica, Astrología, y Teología, todo esto tenemos por experiencia que tienen habilidad para ello, que lo aprenden y lo saben y lo enseñan, y no hay ninguna que no tengan habilidad para aprenderla y usarla. En cuanto a que eran para más en los tiempos pasados (la negrita es mía), así para el regimiento de la república como para el servicio de los dioses, es la causa porque tenían el negocio de su regimiento conforme a la necesidad de la gente (1965, III: 158).*

El franciscano, aunque reconoce que los indígenas han aprendido los oficios manuales y las artes de los españoles y que incluso algunos, sin duda en número limitado, han demostrado su capacidad para las carreras universitarias, se detiene más a analizar las razones por las que la cultura azteca resultaba más funcional y preparaba mejor para enfrentar la vida.

Así se refiere al sistema educativo comunal y sumamente rígido *(y en especial se ponía gran diligencia en que no se bebiese* octli), al duro sistema laboral y a la austeridad como tónico de vida, a la preparación para la guerra y a la frecuente dedicación a la misma de los militares, y concluye Sahagún:

> *Era esta manera de regir muy conforme a la Filosofía Natural y Moral, porque la templanza y la abastanza de esta tierra, y las constelaciones que en ella reinan, ayudan mucho a la naturaleza humana para ser viciosa y ociosa, y muy dada a los vicios sensuales; y la Filosofía Moral enseñó a estos*

naturales que, para vivir moral y virtuosamente, era necesario el rigor y la austeridad y ocupaciones continuas en cosas necesarias.
Como esto cesó por la venida de los españoles, y porque ellos derrocaron y echaron por tierra todas las costumbres y maneras de regir que tenían estos naturales y quisieron reducirlos a la manera de vivir de España, así en las cosas divinas como en las humanas, teniendo entendido que eran idólatras y bárbaras, perdióse todo el regimiento que tenían (…). Fue necesario desbaratarlo y ponerles en otra manera de policía, que no tuviese ningún resabio de cosas de idolatría. Pero viendo ahora que esta manera de policía cría gente muy viciosa (…) y aun les causa grandes enfermedades y breve vida, será necesario poner remedio; y parécenos a todos que la principal causa de ésta es la borrachera, que como cesó aquel rigor antiguo de castigar con pena de muerte las borracheras, aunque ahora se castigan con azotarlos, trasquilarlos y venderlos por esclavos por años o por meses, no es suficiente castigo éste para cesar de emborracharse, ni las amenazas del infierno bastan para refrenarlos (…). Es gran vergüenza nuestra que los indios naturales, cuerdos y sabios antiguos supieron dar remedio a los daños que esta tierra imprime en los que en ella viven (…) y nosotros nos vamos abajo de nuestras malas inclinaciones; y cierto se cría una gente, así española como india, que es intolerable de regir y pesadísima de salvar (1965, 111: 158-160).

En este análisis Sahagún maneja variables discutibles para explicar la desintegración de la sociedad azteca colonial, como cierto determinismo geográfico, la teoría científica de la época del influjo de las constelaciones en la conducta humana, cierto moralismo voluntarista, la política eclesiástica del inicio de la conquista de hacer tabla rasa de las religiones autóctonas y aun de muchas costumbres de la vida civil por estar mezcladas con ritos idolátricos, etc. Sin embargo, no hay duda de que el análisis mismo es agudo, tiene una orientación funcionalista y se basa en conceptos que desarrolla después la antropología anglosajona. Son muy interesantes también la descripción y la evaluación de las principales experiencias realizadas por los misioneros:

a. Escuelas e Internados. Las escuelas se establecen en seguida para enseñar a leer, escribir y cantar. Sahagún cuenta con detalles el empleo que los frailes hacían de los muchachos para destruir los templos idolátricos y para sorprender a los indígenas que seguían celebrando clandestinamente sus cultos. Ponto se establecen internados con un alto

nivel de perfección intelectual y ascético. A imitación de los interesados aztecas, *tomamos aquel estilo de criar los muchachos en nuestras casas, y dormían en la casa que para ellos estaba edificada junto a la nuestra, donde les enseñábamos a (…) decir los maitines de Nuestra Señora y luego, de mañana las horas; y aun les enseñábamos a que se azotasen y tuviesen oración mental* (1965, III: 161). El fracaso de los internados se debió, según Sahagún, a la *briosa sensualidad* y al tipo de educación más blando que recibieron, y así se decidió que fueran a vivir con sus padres y que vinieran cada mañana a sus clases.

b. Centro de líderes. Como las escuelas tuvieron éxito en enseñar a leer y a escribir, los franciscanos intentaron el paso siguiente de enseñarles la gramática, con gran escándalo de *los españoles y otros religiosos que supieron esto; reíanse mucho y hacían burla, teniendo por muy averiguado que nadie sería poderoso para poder enseñar gramática a gente tan inhábil.* Para ello, reunieron en el célebre colegio de Santiago de Tlatelolco –que en la actualidad forma parte de la plaza de las Tres Culturas en la ciudad de México– a los muchachos más hábiles de todas las provincias en régimen de internado, y trabajando con ellos dos o tres años, vinieron a entender todas las materias del arte de la gramática, a hablar latín y a entenderlo, y a escribir en latín y aun a hacer versos heroicos (1965, III: 165). El colegio llegó a estar regido por los mismos colegiales y tuvo sus altos y bajos; según Sahagún, debió de convertirse en una universidad para indígenas, dedicada, entre otras cosas, a la medicina, lo cual hubiera salvado muchas vidas en la peste *cuando murieron los pocos médicos y sangradores españoles.* Las causas del deterioro del colegio fueron la peste de 1576, la disminución de rentas, la complejidad de la misma empresa y la inconstancia de los frailes. El éxito mayor del colegio fue crear una intelectualidad indígena, que en contra de todos los pronósticos de los enemigos de la experiencia, no causó ningún problema y prestó un gran servicio a la etnografía de Sahagún y a la evangelización:

> *Ha ya más de cuarenta años que este colegio persevera, y los colegiales de él en ninguna cosa han delinquido, ni contra Dios, ni contra la Iglesia, ni contra el rey, ni contra la república, mas antes han ayudado y ayudan en muchas cosas a la plantación y sustentación de nuestra fe católica, porque, si sermones y postillas y doctrinas se han hecho en la lengua indiana, que pueden parecer y ser limpios de toda herejía, son precisamente los que con*

> *ellos se han compuesto, y ellos por ser entendidos en la lengua latina nos dan a entender las propiedades de los vocablos y las propiedades de su manera de hablar, y las incongruidades que hablamos en los sermones, o las que decimos en las doctrinas (1965, III: 167).*

c. Clero indígena. Los franciscanos eran conscientes de que la evangelización no podía ser perfecta si no se hacia con clero nativo y que la naciente Iglesia iba a depender excesivamente de los españoles si carecía de clero propio. Por eso, *a los principios se hizo experiencia de hacerlos religiosos, porque nos parecía entonces que serían hábiles para las cosas eclesiásticas y para la vida religiosa y así se dio el hábito de San Francisco a dos mancebos indios (…), que predicaban con gran fervor las cosas de nuestra fe católica a sus naturales* (1965, III: 160). También se hicieron congregaciones de mujeres indígenas, muchas de las cuales sabían leer y escribir, y se nombraron a las superioras de entre las mismas. Pero cesó la congregación, *ni aun ahora tenemos indicio de que este negocio se pueda efectuar* (1965, III: 162) *y nunca más se ha recibido indio a la religión, ni aun se tiene por hábiles para el sacerdocio* (1965, III: 160).

d. Colonias modelos. Este método, que se ha utilizado posteriormente en muchos programas de antropología aplicada, lo pusieron también en práctica los franciscanos de la primera hora:

> *Hízose también a los principios una diligencia en algunos pueblos de esta nueva España donde residen los religiosos, como fue en Cholula y Huexotzingo, etc., que los que se casaban los poblaban por si junto a los monasterios, y allí venían todos a misa cada día al monasterio, y les predicaban el cristianismo (…) y era un buen medio para sacarlos de la infección de la idolatría, y otras malas costumbres que se les podían apegar de la conversación de sus padres; pero, duró poco, porque ellos hicieron entender a los más de los religiosos que toda la idolatría, con todas sus ceremonias y ritos, estaba ya tan olvidada y abominada, que no había para qué tener este recatamiento, pues que todos eran bautizados y siervos del verdadero Dios; y esto fue falsísimo, como después acá lo hemos visto muy claro (1965, III: 162).*

Termino señalando tres cosas, en la exposición de estas experiencias: la objetividad con que se narran, aunque sea, como es lógico, dentro de los presupuestos teológicos y culturales del autor; la sinceridad con que se reconoce el fracaso del proceso de aculturación; y la audacia con que se hicieron caminos nuevos.

3.3. Contribución a la antropología de la religión

Por diferentes razones la antropología de la religión, entendida como reflexión sistemática y comparatista del origen y funcionamiento de las religiones, fue una de las primeras ramas de la antropología que apareció. No hay que olvidar que en 1871 Tylor escribe su *Cultura primitiva*, que trata de la evolución de la religión, y que en 1912 Durkheim escribe *Las formas elementales de la vida religiosa*. También los misioneros hispanoamericanos, al estudiar las religiones autóctonas, abordan un conjunto de temas de la antropología religiosa y su relación con la teología. Sahagún es un caso típico. Sus mayores contribuciones son:

a. Descripción del sistema religioso náhuatl, con una detallada etnografía sobre las creencias, los ritos, las formas de organización y las normas éticas relativas al mundo sagrado. Aunque ésta historia no permite la transcripción de páginas etnográficas de Sahagún, está fuera de toda duda que su obra es una de las más perfectas etnografías religiosas que ha producido la antropología.

b. Reinterpretación y **sincretismo.** La rapidez y el carácter bastante impositivo de la evangelización mexicana se tradujo en la aparición de hechos culturales que los antropólogos han estudiado con los conceptos de reinterpretación y sincretismo. La primera suele definirse como la atribución a las nuevas formas religiosas impuestas de los significados del sistema religioso autóctono o, de un modo más general, la relectura de las creencias, ritos, formas de organización y normas éticas de la religión católica traída por los misioneros, desde las categorías de la propia religión autóctona. El sincretismo es un fenómeno más complejo, porque, no afecta a uno u otro de los elementos del sistema religioso, sino al conjunto. Se puede definir como la formación, a partir de dos sistemas religiosos que tienen un prolongado contacto, de un nuevo sistema que es producto de la interacción de los elementos de los dos sistemas originales (sus creencias, sus ritos, sus formas de organización y sus normas éticas) y cuyo resultado es que algunos elementos del ambos sistemas persistan, otros elementos de ambos sistemas desparezcan por completo, otros elementos se sinteticen con los similares del otro sistema y otros se reinterpreten, por el cambio de su significado. Por

eso, aunque, cuando dos sistemas religiosos se ponen contacto, pueden, hipotéticamente, fusionarse *(síntesis)* o mantenerse juntos con total autonomía *(yuxtaposición)*, lo más frecuente es formar uno nuevo con elementos de las dos religiones originales, según lo descrito *(sincretismo)*[13].

Al describir la confesión propia de la cultura náhuatl, que tenía valor también en el fuero civil, Sahagún observa:

> *Cerca de lo arriba dicho sabemos que aun después acá, en el cristianismo, porfían a llevarlo adelante, en cuanto toca a hacer penitencia y confesarse por los pecados graves y públicos, como son homicidios, adulterio, etc., pensando que, como en el tiempo pasado, por la confesión y penitencia que hacían se les perdonaban aquellos pecados en el foro judicial, también ahora, cuando alguno mata o adultera, acógese a nuestras casas y monasterios y, callando lo que hicieron, dicen que quieren hacer penitencia; y cavan en la huerta y barren en casa y hacen lo que les mandan y confiésame de allí a algunos días, y entonces descarnan su pecado y la causa por que vinieron a hacer penitencia; acababa su confesión, desmandan una cédula firmada del confesor, con propósito de mostrarla a los que rigen, gobernador y alcaldes, para que sepan que han hecho penitencia y confesádose y que ya no tiene nada contra ellos la Justicia. Este embuste casi ninguno de los religiosos y clérigos entiende por donde va, por ignorar la costumbre antigua que tenían, según arriba está escrito, más antes piensan que la cédula, la demandan para mostrar como están confesado aquel año. Esto sabemos por mucha experiencia que de ello tenemos (1965, 1: 55).*

Aquí a la confesión católica, que sirve para perdonar los pecados en el fuero interno de la conciencia, se le ha atribuido el significado de perdonar los delitos en el fuero externo judicial. Otro ejemplo: Sahagún, después de describir las aguas y las tierras (lib. 2, cap. 12), pone un interesante apéndice sobre idolatrías *que se hacían y aún se hacen en las aguas y montes* y concluye: *creo que hay (…) muchos lugares en estas Indias, donde paliadamente se hace reverencia y ofrenda a los ídolos, con disimulación de las fiestas que la Iglesia celebra a Dios y a los santos, lo cual sería bien investigarse para que la pobre gente fuese desengañada* (1965, III: 354). Pone tres casos de reinterpretación: la Virgen de Guadalupe y

13 Puede consultarse mi libro *El sincretismo iberoamericano. Un estudio comparativo sobre los quechuas (Cusco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía)*, Lima, 1988, Pontificia Universidad Católica, 2ª edic.

la Diosa Madre Tonantzin en México, Santa Ana, la madre de la Virgen y Toci, nuestra abuela en Tlaxcala, y el apóstol San Juan, el discípulo virgen, y el dios Telpochtli, que etimológicamente significa *virgen,* en el pueblo de Tianquismanalco. Voy a limitarme a transcribir lo que Sahagún afirma del sincretismo Guadalupe-Tonantzin, pero advirtiendo dos cosas: una, que los casos de sincretismo en su origen no se prolongan indefinidamente, sino que el nuevo significado acaba suplantando al primero, como ocurre, por ejemplo, con el significado de la navidad, cuyo origen era la fiesta del solsticio de invierno, cuando el día comienza a crecer y, por eso, se fijó esa fecha para señalar el nacimiento de Jesús, cuyo día exacto se desconoce; y otra, que es un tema muy estudiado en México, como lo muestra la bibliografía[14]. Dice Sahagún:

> *Cerca de los montes hay tres o cuatro lugares donde solían hacer muy solemnes sacrificios y que venían a ellos de muy lejanas tierras. El uno de estos es aquí en México, donde está un montecillo que se llama Tepeacac, y los españoles llaman Tepeaquilla, y ahora se llama Nuestra Señora de Guadalupe; en este lugar tenían un templo dedicado a la madre de los dioses que llamaban Tonantzin, que quieren decir Nuestra Madre; allí hacían muchos sacrificios a la honra de esta diosa, y venían a ellos de muy lejas tierras, de más de veinte leguas, de todas estas comarcas de México, y traían muchas ofrendas; venían hombres y mujeres y mozas a estas fiestas; era grande el concurso de esta gente en estos días, y todos decían "vamos a la fiesta de Tonantzin"; y ahora que está edificada allí la iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe, también la llaman Tonantzin, tomada ocasión de los predicadores que a Nuestra Señora la Madre de Dios la llaman Tonantzin. De donde haya nacido esta confusión de esta Tonantzin no se sabe de cierto, pero esto sabemos de cierto que el vocablo significa de su primera imposición a aquella Tonantzin antigua, y es cosa que se bebía remediar, porque el propio nombre de Madre de Dios Nuestra Señora no es Tonantzin, sino Dios y Nantzin; parece esta invención satánica para paliar la idolatría de-*

14 Pueden consultarse Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano,* México, 1981, Fondo de Cultura Económica, 2ª edic; J. J. Benítez, *El misterio de la Virgen de Guadalupe.* Barcelona, 1982, Planeta; Edmundo O'Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora del Tepeyac.* México, 1986, Universidad Nacional Autónoma de México; y Richard Nebel, *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México.* México, 1995, Fondo de Cultura Económica.

> *bajo la equivocación de este nombre Tonantzin, y vienen ahora a visitar a esta Tonantzin de muy lejos, tan lejos como de antes, la cual devoción también es sospechosa, porque en muchas partes hay muchas iglesias de Nuestra Señora, y no van a ellas y vienen de lejas tierras a esta Tonantzin, como antiguamente (1965, III: 352).*

Parece que una de las razones de este sincretismo fue el esfuerzo de adaptación de los misioneros. El mismo Sahagún, a pesar de su postura rígida que en seguida se verá, reconoce, cuando habla de los discursos ceremoniales de los padres a sus hijos, que *más aprovecharían estas dos pláticas dichas en el pulpito, por el lenguaje y estilo que están (…) que otros muchos sermones* (1965, II: 131).

c. Valoración de la religión nativa. La moderna antropología, aunque es bastante relativista, sobre todo por el influjo de la antropología cultural norteamericana, deja en manos de alguna instancia la valoración última de las culturas, y así ningún antropólogo, por relativista que sea, justifica la esclavitud o el infanticidio, por muy funcionales que resulten a las sociedades que los practiquen. En el campo religioso la moderna antropología suele ser más relativista; en cambio el misionero hispanoamericano que hacía antropología no lo era, por sentirse portador de la única religión verdadera. Por eso, es interesante ver cómo plantean el valor de las religiones autóctonas. Sahagún trata esto en el apéndice del lib. 1, dedicado a los dioses, y hace la afirmación general de que los dioses indígenas eran diablos; además, sostiene que la idolatría *fue la causa de todos vuestros antepasados tuvieran grandes trabajos, de continuas guerras, hambres y mortandades y al fin envió Dios contra ellos a sus siervos los cristianos, que los destruyeron a ellos y a todos sus dioses* (1965, I: 86-87) y ruega a Dios que, como *esta injuria no es solamente vuestra, sino de todo el género humano (…) hagáis que donde abundó el delito, abunde también la gracia* (1965, I: 95).

Este carácter diabólico de las religiones autóctonas y la idea de que no hubo contactos culturales entre el viejo y el nuevo mundo, porque *si ellos hubieran venido de (…) allá (…), halláramos acá trigo o cebada, o centeno, o gallinas de los de allá, o caballos, o bueyes, o asnos, u ovejas o cabras, o algunos otros de los animales mansos que usamos,* hace afirmar a Sahagún lo siguiente:

> *Acerca de la predicación del evangelio en estas partes, ha habido mucha duda si ha sido predicado antes de ahora o no; y yo siempre he sostenido la opinión de que nunca les fue predicado el evangelio, porque nunca jamás he hallado cosa que aluda a la fe católica, sino todo lo contrario, y todo tan idolátrico que no puedo creer que les haya sido predicado el evangelio en ningún tiempo (1965, III: 358).*

Luego rechaza algunos indicios de esta predicación, como ciertas pinturas plasmadas en pellejos de venado que aludían a la predicación del evangelio y que se hallaron en Oaxaca y la existencia de la confesión auricular, y sostiene que *aunque fuese predicado por algún tiempo (…), perdieron del todo la fe que les fue predicada y se volvieron a sus idolatrías que de antes tenían,* para continuar diciendo:

> *Y esto conjeturo por la dificultad grande que he hallado en la plantación de la fe de esta gente, porque yo ha más de cuarenta años que predico por estas partes de México, y en lo que más he insistido y otros mucho conmigo, es en ponerlos en la creencia de la fe católica por muchos medios y tentado diversas oportunidades para esto, así por pinturas, como por predicaciones, como por representaciones, como por colocuciones, probando con los adultos y con los pequeños, y en esto he insistido aun más en estos cinco años pasados, dándoles las cosas necesarias para creer con gran brevedad y claridad de palabra; y ahora en este tiempo de esta pestilencia, haciendo experiencia de la fe que tienen los que se vienen a confesar, antes de la confesión, cuál o cuál responde como conviene, de manera que podemos tener bien entendido que, con haberlos predicado más de cincuenta años, si ahora se quedasen ellos a sus solas y que la nación española no estuviese de por medio, tengo entendido que con menos de cincuenta años no habría rastros de la predicación que se les ha hecho (1965, III: 359-360).*

Esta teoría de origen diabólico de las religiones americanas irá perdiendo aceptación para ser reemplazada por la de la predicación del apóstol santo Tomás en América, que defenderá el agustino Antonio de la Calancha en su *Crónica moralizada de la orden de San Agustín en el Perú* (1639) y que permitirá al indio reconciliarse con su pasado. Sahagún, como la mayoría de los autores del siglo XVI, representa la postura dura, que justifica la evangelización haciendo tabla rasa de todo; pero, de todos modos, los argumentos que maneja y su análisis tienen un claro interés antropológico.

4. Diego de Landa (1524-1579)

Puede llamar la atención que en una historia de la antropología, cuyo rasgo típico es el estudio del otro con simpatía, se elija a Landa que está vinculado él a los procesos de extirpación de la idolatría de Mani. Estos, como se verá en el capítulo VII, no tuvieron en México la misma importancia que en el Perú. Pero Landa, independientemente de su vinculación con la extirpación, es, sin la menor duda, el mejor cronista sobre la cultura maya. Castellano de Cifuentes de la Alcarria, Landa ingresa en 1541 en los franciscanos de Toledo y ocho años después llega a Yucatán ya ordenado sacerdote. Allí comienza su carrera misionera y un rápido ascenso en los cargos de gobierno franciscano: guardián del convento de Izamal (1552), custodio de Yucatán (1556), guardián del convento mayor de Mérida (1560) y por fin, al año siguiente, provincial de Yucatán y Guatemala. Durante este tiempo aprende la lengua maya, que utiliza no sólo para evangelizar, sino para conocer profundamente la cultura autóctona. Parece que entonces tiene una serie de dificultades en su trabajo por sus métodos un tanto violentos. El punto culminante fue el *auto de fe* de Mani.

4.1. El proceso de Mani y la defensa de Landa

En junio de 1562 fue descubierto por dos jóvenes indios un adoratorio clandestino donde los mayas seguían sus cultos *no sólo de sahumerios, sino de sangre humana.* Landa, por no haber todavía obispo en Yucatán y como provincial de los franciscanos, toma el asunto por su cuenta[15]. Él mismo lo refiere en la *Relación de las cosas de Yucatán*:

---

15 Sobre la evangelización maya puede consultarse el capítulo 10. *El orden cósmico en crisis* del libro de Nancy M. Farriss, *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia* (1984), Madrid, 1992, Alianza América. Farriss dice: *Los procesos trajeron consigo una doble agitación en la colonia, primero ante lo perturbador de los hechos y después por los crueles métodos que usaron los inquisidores para obtener las confesiones. Muchos se invalidaron más tarde bajo la más benigna potestad del primer obispo permanente, Fray Francisco de Toral. Sin embargo, las confesiones originales son demasiado detalladas y pormenorizadas, y además coinciden demasiado con otros datos, lo que nos impide descartarlas como si fueran ficciones fruto de la tortura* (1992: 451).

> *Que estando esta gente instruida a la religión y los mozos aprovechados, como dijimos, fueros pervertidos por los sacerdotes que en su idolatría tenían y por los señores y tornaron a idolatrar y hacer sacrificios no sólo de sahumerios sino de sangre humana., sobre lo cual los frailes pidieron la ayuda del alcalde mayor, prendiendo a muchos y haciéndoles procesos; y se celebró un auto (de fe), en que pusieron muchos cadalsos encorazados. (Muchos indios fueron) azotados y trasquilados y algunos ensambenitados por algún tiempo; y otros, de tristeza, engañados por el demonio, se ahorcaron, y en común mostraron todos mucho arrepentimiento y voluntad de ser buenos cristianos (1958: 32).*

Entonces llega el primer obispo de Yucatán, Francisco de Toral, también franciscano, quien, *por las informaciones de los españoles y por las quejas de los indios, deshizo lo que los frailes habían hecho y mandó soltar los presos y que sobre esto agravió al provincial, quien determinó ir a España, quejándose primero en México, y que así vino a Madrid, donde los de Consejo de Indias le afearon mucho que hubiese usurpado el oficio de obispo y de inquisidor* (1958: 33). Parece que los consejeros se fijaron más en el conflicto de roles, pues Landa, siendo un simple provincial religioso, había asumido el papel del obispo, sin tocar el problema de fondo. Es sabido que los indios no estuvieron sometidos a la jurisdicción del Tribunal de la Inquisición. Durante este exilio español, ya fuera impuesto por las autoridades virreinales, ya fuera voluntario para preparar su defensa, Landa estuvo sometido a un prolongado examen, primero por el mismo Consejo de Indias y luego por una junta de teólogos y juristas, *los cuales dijeron* –como se afirma en la *Relación*– *que el provincial hizo justamente el auto y las otras cosas en castigo de los indios* (1958: 33). Landa aprovecha los casi diez años de espera y soledad para escribir su *Relación*. En 1572 regresa a México como obispo de Yucatán, cargo que significa su rehabilitación definitiva y que desempeña hasta su muerte.

La gran obra que Landa terminó en 1566 es *Relación de las cosas de Yucatán* (México, 1959, Porrúa). El manuscrito, redactado fundamentalmente en España, se ha perdido. Lo que se conserva es una refundición anónima, hecha hacia 1616. El manuscrito de la refundición se conserva en la biblioteca de la Academia de la Historia de Madrid, donde fue descubierto y publicado parcialmente por el americanista francés

abate Brasseur de Bourbourg en 1864. La primera edición completa se hizo en Madrid en 1884. Sobre le refundición anónima observa Nicolau:

> *El desconocido autor suprime capítulos, extracta otros, conserva algunos (…). Su valor literario, claro está, se esfuma en la refundición; pero la minuciosidad de los detalles, la exacta descripción de los monumentos, los diseños que la acompañan, su testimonio personal que aduce ("morando yo allí", "que he visto"), sus rectificaciones a Oviedo: todo ello da la sensación de una absoluta veracidad*[16].

Landa es la fuente más importante para la historia maya. Así lo afirman Morley[17] y Thompson[18]. Éste hace grandes alabanzas de Landa y llega a decir que, de no haber emprendido su campaña de recristianización por medio de procesos, no tendríamos hoy el mismo conocimiento sobre la religión maya, afirmación que se ha repetido también sobre Ávila y Arriaga en el mundo andino:

> *La más importante de éstas (fuentes) es la historia de Yucatán que compuso (…) Diego de Landa. Se trata de toda una mina de información acerca de costumbres, creencias religiosas e historia, a la vez que contiene una explicación detallada del calendario maya ilustrada con dibujos de los glifos. Fue este libro el fundamento insustituible sobre el que ha reconstruido la escritura jeroglífica maya. Viene a ser los que más se aproxima a una piedra Roseta de esta cultura, casi tanto como lo mejor que podríamos desear jamás. Y ciertamente, sin este libro es dudoso que hubiéramos podido dar ningún paso en el desciframiento de los glifos, y sabríamos mucho menos sobre los mayas. El obispo Landa, fraile franciscano que llegó a Yucatán pocos años después de la conquista española, fue un hombre de indiscutible habilidad. Ha sido acremente criticado por su severidad al tratar de extirpar las recrudencias del paganismo (…). Landa, como cualquier etnógrafo moderno, obtuvo su material de informantes nativos. Y por extraño que parezca, de no haber emprendido tan celosamente su campaña contra la vuelta de los mayas a sus creencias paganas, bien pudiera ser que no contáramos con la fuente de primera importancia que es su Relación. No hay*

16 Luis Nicolau D'Olwer, *Cronistas de las culturas precolombinas.* México, 1963, Fondo de Cultura Económica, p. 29.

17 Sylvanus G. Morley, *La civilización maya* (1946), México, 1965, Fondo de Cultura Económica, p. 10.

18 Eric S. Thompson, *Grandeza y decadencia de los mayas* (1954), México, 1964, Fondo de Cultura Económica, p. 49.

> *que olvidar que mientras estaba en España esperando la vista de su causa sobre los cargos de abuso de autoridad, ordenó los datos de manera que le sirvieran de testimonio indirecto para su defensa.*

Además de la confirmación que ha tenido la *Relación* en la arqueología, aseguran su veracidad el interés y la larga permanencia del autor en el mundo maya y la seriedad de sus métodos de investigación. Un solo ejemplo: *Que el sucesor de los Cocomes, llamado do Juan Cocom, después de bautizado, fue hombre de gran reputación y muy sabio en sus cosas y muy sagaz y entendido en las naturales; y fue muy familiar del autor de este libro, Fr. Diego de Landa, y le contó muchas antigüedades y le mostró un libro que fue de su abuelo, hijo de Cocom que mataron en Mayapán, y en éste estaba pintando un venado (…)* (1959: 21).

4.2. Una etnografía maya

La *Relación* de Landa es, ante todo, una etnografía maya. No puede compararse con la etnografía náhuatl de Sahagún, por los métodos empleados para describir la cultura, por la forma como se escribió el libro y sobre todo porque sólo se conserva un resumen anónimo del manuscrito original. Sin embargo, la *Relación* reúne una información sistemática sobre casi todos los aspectos de la cultura. A lo largo de los 52 breves capítulos de la obra, se describen al hábitat, los recursos naturales, en donde destacan descripciones más extensas de la flora y fauna (caps. 45-51), el sistema productivo, con una agricultura comunal basada en la reciprocidad en una tierra poco profunda (*Yucatán es una tierra la de menos tierra que yo he visto, porque toda ella es una viva laja (…). Todo lo que en ella hay y se da, se da mejor y más abundantemente entre las piedras que en la tierra (…); la causa de esto creo es haber más humedad)* (1959: 117), y donde tienen gran importancia los depósitos de agua subterránea o *zenotes.*

> *Que los indios tiene la buena costumbre de ayudarse unos a otros en todos su trabajos. En tiempo de sementeras, los que no tienen gente suya para hacerlas, júntanse de 20 en 20 o más o menos, y hacen todos juntos por su medida y tasa la labor de todos y no la dejan hasta cumplir con todos. Las tierras, por ahora, son del común y así el que primero las ocupa, las posee. Siembran en muchas partes, por si una faltare supla la otra. En labrar la tierra no hacen sino coger la basura y quemarla para después sembrar,*

> *y desde mediados de enero hasta abril labran y entonces con las lluvias siembran, lo que hacen trayendo un taleguillo a cuestas, y con un palo puntiagudo hacen un agujero en la tierra y ponen en él cinco o seis granos que cubren con el mismo palo. Y en lloviendo, espanto es cómo nace. Júntanse también para la caza de 50 en 50 más o menos, y asan en parrillas la carne del venado para que no se les gaste, y venidos al pueblo hacen sus presentes al señor y distribuyen (el resto) como amigos y lo mismo hacen con la pesca. Que los indios en sus visitas siempre llevan consigo don que dar, y el visitado, con otro don, satisface al otro (1959: 40).*

La última frase, que no sé si leyó alguna vez Marcel Mauss, es el punto de partida del clásico "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas" (1923-1924)[19]. Luego Landa describe también los vestidos, el aplanamiento de la cabeza *(a los 4 o 5 días de nacida la criaturita poníanla tendida en el lecho pequeño, hecho de varillas, y allí boca abajo le ponían entre dos tablillas la cabeza: la una en el cocodrillo y la otra en la frente, entre las cuales se la apretaban tan reciamente y la tenían allí padeciendo hasta que, acabados algunos días, les quedaba la cabeza llana y enmoldada como la usaban ellos)* (1959: 54), las comidas y bebidas, el sistema educativo, el sistema político, el sistema jurídico, al matrimonio y a la muerte. Como ejemplo, recojo la descripción del rito de *caputzihil,* que parece ser un rito de pubertad, al que Landa llama bautismo sin explicar las razones de llamarlo así. Quizás se deba a las similitudes entre los dos ritos, pues ambos son un rito para todos, un nuevo nacimiento, una disposición para ser bueno, una protección contra el demonio y los males y un modo de llegar al más allá; pero todos estos efectos se pueden atribuir al rito de pubertad y Landa que, como tantos misioneros buscaba similitudes entre las dos religiones y aun huellas de una previa evangelización, halla lo que quiere hallar, que es un peligro permanente al hacer etnografía. Dice Landa:

> *No se halla el bautismo en ninguna parte de las Indias sino (sólo) en ésta de Yucatán y aun con vocablo que quiere decir "nacer de nuevo" (…) caputzihil (…). No hemos podido saber su origen sino que es cosa que han usado siempre y a la que tenían tanta devoción que nadie la dejaba de recibir y (le tenían tanta) reverencia, que los que tenían pecados, si eran para saberlos*

---

19 Marcel Mauss, *Sociología y antropología.* Madrid, 1971, Tecnos, pp. 153-263.

cometer, habían de manifestarlos, especialmente a los sacerdotes (…). Lo que pensaban (que) recibían en él (bautismo) era una propia disposición para ser buenos en sus costumbres y no ser dañados por los demonios en las cosas temporales, y venir, mediante él y su buena vida, a conseguir la gloria que ellos esperaban (…). Tenían, pues, esta costumbre para venir a hacer los bautismos, que criaban las indias a los niños hasta la edad de tres años, y a los varoncillos usaban siempre ponerles pegada a la cabeza, en los cabellos de la coronilla, una contezuela blanca, y a las muchachas traíanlas ceñidas abajo de los riñones con un cordel delgado y en él una conchuela asida, que les venía a dar encima de la parte honesta, y de estas dos cosas era entre ellos pecado y cosa muy fea quitarlas de los muchachos antes del bautismo, el cual les daban siempre desde los tres años hasta los doce y nunca se casaban antes de bautismo (…). El día (del bautismo) juntábanse todos en casa del que hacía la fiesta y llevaban a todos los niños que habían de bautizar a los cuales ponían en orden, de un lado los muchachos y de otro las muchachas (…). Hecho esto, trataba el sacerdote de la purificación de la posada, echando al demonio de ella (…). Hecho esto, mandaba el sacerdote callar y sentar a la gente y comenzaba él a bendecir con muchas oraciones a los muchachos y a santiguarlos con su hisopo (…). Acabada su bendición, se sentaba y levantábase el principal que los padres de los muchachos habían elegido para esta fiesta y con un hueso que el sacerdote le daba, iba a los muchachos y amagaba cada uno nueve veces en la frente; después mojábale, con el agua de un vaso que llevaba en la mano, y untábales la frente y las facciones, y entre los dedos de los pies y de las manos, sin hablar palabra. Esta agua virgen, que ellos decían, traída de los cóncaves de los árboles (…). Luego el sacerdote cortaba a los niños, con una navaja de piedra, la cuenta que habían traído pegada a la cabeza (…). Se despedían primero la muchachas, a las cuales iban sus madres a quitarles el hilo con que habían andado atadas (…). Acabada después la fiesta con comer y beber largo. Llamaban a esta fiesta emku, que quiere decir "bajada de Dios" (1959: 44-47).

El cuadro se completa con la descripción del sistema religioso propiamente dicho, que a Landa le interesaba tanto por su calidad de misionero. Así presenta los principales dioses, los ritos, sobre todo los sacrificios de año nuevo (caps. 35-38) o con ocasión de las pestes u otras calamidades, cuando *olvidaba toda natural piedad y toda ley de razón, les hacían sacrificios de personas humanas con tanta facilidad como si sacrificasen aves* (1959: 115) y las diferentes clases de sacerdocio.

Muy vinculados al sistema religioso están tres elementos que van a ser grandes logros de la cultura maya, la arquitectura, el calendario y la escritura. En cuanto a la primera, como observa Morley, *la arquitectura de piedra de los mayas es tan característica como la griega, romana o gótica. Tiene sus propias leyes, sus propias normas de construcción, sus variaciones locales, pero fundamentalmente es una y tiene un punto de origen: el centro norte del Veten, probablemente la ciudad de Tikal o la de Uaxactún*[20]. Por su parte, Landa cuenta que, cuando los españoles llegaron a T-ho, cuyos edicios son *los segundos (…) que en esta tierra son más principales, poblaron aquí una ciudad y llamáronla Mérida por la extrañeza y grandeza de los edificios,* aludiendo sin duda a la impresionante arquitectura romana de la ciudad extremeña, que fue capital de una de las dos provincias romanas de España y lo es hoy de la región autonómica de Extremadura. Luego el franciscano hace detalladas descripciones de los edificios de Izamal, T-ho, Chichén-Itzá y aun presenta croquis elementales de los mismos, lo cual puede ayudar a estudiar el deterioro de dichas ruinas. Además, con mentalidad etnológica, se plantea ya uno de los enigmas de la cultura maya, el desarrollo tan floreciente de la arquitectura en un medio adverso:

> *Si Yucatán hubiere de cobrar nombre y reputación con muchedumbre, grandeza y hermosura de edificios, como lo han alcanzado otras partes de la Indias, con oro, plata y riquezas, ella hubiérase extendido tanto como el Perú y la Nueva España, porque es, así en esto de edificios y muchedumbre de ellos, la más señalada cosa de cuantas hoy en las Indias se ha descubierto, porque son tantos y su modo, que espanta, y porque esta tierra no es tal al presente, aunque es buena tierra, como parece haber sido en el tiempo próspero en que en ella tanto y tan señalado edificio se labró, con no haber de ella ningún género de metal con que labrarlos, pondré aquí las razones que he visto dar a los que dichos edificios han mirado (1959: 106-107).*

Entre las razones enumera la existencia de señores *amigos de ocuparlos mucho y que los ocuparon en esto,* argumento que se repite en las *Informaciones* de Toledo, el sentido religioso, pues *ellos han sido tan buenos honradores de sus ídolos,* la emigración de la poblaciones que obligaba a construir sus centros ceremoniales en sus nuevos emplazamientos,

---

20 Morley, *op. cit*,, p. 378.

las facilidades del medio *(el grande aparejo que hay de piedra, cal y cierta tierra blanca)* y aun cierta *razón* oculta *(la tierra tiene algún secreto que si hasta ahora no se le ha alcanzado ni ala gente natural de ella, en estos tiempos tampoco ha alcanzado)*. Pero descarta la hipótesis que *los hayan edificado otras naciones sujetando a los indios,* con dos evidencias arqueológicas: en las paredes de los bastiones de uno de los edificios hay imágenes de indios vestidos como los mayas contemporáneos de Landa y en un enterramiento se descubrió un cántaro grande con las cenizas y *tres cuentas buenas de piedra, del arte de las que los indios tienen ahora por moneda, todo lo cual muestra haber sido los indios los constructores;* sin embargo, reconoce que *era gente de más ser que los de ahora,* por otras pruebas arqueológicas. Todo esto muestra que Landa no se limita a transcribir la información, sino que a menudo busca la explicación de la misma.

En cuanto al calendario, Landa dedica ocho capítulos a presentar el cómputo del tiempo por los yucatecos con su año sagrado de 260 días y su año civil de 365, luego los caracteres de los días, las fiestas de los días aciagos, los sacrificios del principio de año nuevo, la equivalencia entre el calendario gregoriano y el yucateco con la descripción de cada fiesta y, finalmente, el siglo maya:

> *Tenían su año perfecto como el nuestro 365 días y 6 horas. Divídenlo en dos maneras de meses, los unos de a 30 días que se llaman U, que quiere decir luna, la cual contaban desde que se salía hasta que no parecía. Otra manera de meses tenían de a 20 días, a los cuales llamaban Vinal Hunekeh; de éstos tenía el año entero 18, más los cinco días y seis horas. De estas seis horas se hacía cada cuatro años el año de 366 días tiene 20 letras o caracteres con que los nombran, dejando de poner nombre a los otros cinco, porque los tenían por aciagos y malos (1959: 61).*

No es éste el lugar para presentar todo el sistema cronológico maya que describe Landa, pero no está de más recoger la observación de Thompson: *Ningún otro pueblo en la historia ha tomado interés tal en el tiempo como lo hizo el maya; como tampoco cultura alguna ha elaborado una filosofía alrededor de un tema tan especial como éste del tiempo*[21]. Finalmente**,** con relación a la escritura, afirma Landa:

---

21 Thompson, *op. cit.* p. 165.

> *Usaba también esta gente de ciertos caracteres o letras con las cuales escribían en sus libros sus cosas antiguas y sus ciencias, y con estas figuras y algunas señales de las mismas, entendían sus cosas y las daban a entender y enseñaban. Hallánmosles gran número de libros de estas sus letras, y porque no tenían cosa que no hubiese superstición y falsedades del demonio, se los quemamos todos, lo cual sintieron a maravilla y les dio mucha pena (1959: 105).*

Como es sabido, hay tres tipos de escritura: la pictográfica, en la que se traza un dibujo del objeto que se quiere representar; la ideográfica, en la que se trazan signos que no representan, sino que simbolizan el objeto, y la fonética, en la que los signos han perdido toda relación de semejanza o asociación mental con el objeto y sólo denotan sonidos. La escritura maya es del segundo tipo. Landa fue hombre de su tiempo y satanizó gran parte de la cultura maya, llegando a colaborar en la destrucción de muchos de los libros antiguos, cosa que parece inexplicable a los hombres de nuestro tiempo, aunque el siglo que termina haya sido testigo de nuevas satanizaciones y destrucciones increíbles; sin embargo se constituyó en nuevo Champolión al recoger los caracteres mayas en un momento en que estaban a punto de dejar de ser usados *(ya no usan para nada de estos sus caracteres, especialmente la gente moza que ha aprendido los nuestros)* (1959: 106). Con esto, Landa *proporciona suficientes datos con los cuales, como con una cuña, hemos podido abrirnos camino lentamente para ir adelante, poco a poco, afín de penetrar, hasta donde es posible, el sentido de las inscripciones mayas. Así se puede leer ahora como una tercera parte de los jeroglíficos*[22].

Pero la *Relación* no es sólo una etnografía de la cultura maya en el momento de la conquista. También tiene datos importantes sobre la historia maya (caps. 6-9), sobre los *presagios* que precedieron a la conquista española, como ocurrió en las civilizaciones azteca e inca (caps. 10-11), sobre la misma conquista española desde el naufragio de Jerónimo Aguilar hasta el viaje de Hernán Cortés y la conquista realizada por los Montejos (caps. 3-4 y 12-16), y sobre la evangelización y los métodos de la misma que emplearon los franciscanos (caps. 17-19). En fin, que la obra de Landa –aunque sólo conservemos de ella un resumen imper-

22 Morley, *op. cit.*, p. 293.

fecto– es una obra clave para la cultura maya[23]. En el último capítulo el franciscano se atreve a hacer un inventario de los que ha significado la conquista y colonización española para la población indígena. Enumera todos los préstamos culturales que los indígenas han recibido (plantas, animales, herramientas y *otras muchas cosas de España, que aunque los indios habían pasado y podido pasar sin ellas, viven sin comparación con ellas más como hombres* (1959: 138), y, por su calidad de misionero, destaca sobre todo la evangelización. En resumen, para él *yerran mucho los que dicen que, porque los indios han recibido agravios, vejaciones y malos ejemplos de los españoles, hubiera sido mejor no haberlos descubiertos, porque vejaciones y agravios mayores eran los que unos a otros se hacían perpetuamente matándose, haciéndose esclavos y sacrificándose a los demonios* (1959: 139). Donde parece resonar más la tesis de Toledo que la de Las Casas. No hay que olvidar que la *Relación* se redacta en España cuando Landa prepara su defensa ante la administración colonial.

5. Bernabé Cobo (1580-1657)

Es el autor de la *Historia del Nuevo Mundo* (1653) (Madrid, 1964, Biblioteca de Autores Españoles, dos tomos, estudio preliminar de Francisco Mateos). Andaluz de Lopera (Jaén), cursa únicamente estudios elementales y a los quince años, cuando llega a su apartado pueblo un capitán indiano que andaba reclutando gente para la conquista del Dorado, se enrola en la expedición. Muchos años después, recordará con

23 Morley concluye su obra así: *Cuando se consideran las conquistas materiales de los antiguos mayas en arquitectura, escultura, cerámica y pintura, y en menor escala su obra lapidaria y plumería, sus tejidos y tintes de algodón, junto con sus progresos intelectuales de orden abstracto, la invención de la escritura y de la aritmética de posiciones y su desarrollo concomitante de cero, caso único en el Nuevo Mundo, la construcción de un complicado calendario y una cronología que arrancaba de un punto fijo de partida, siendo ambos tan exactos como nuestro calendario gregoriano, y un conocimiento de la astronomía superior al de los antiguos egipcios y babilonios, y se entra a juzgar el producto de toda su civilización a la luz de sus "conocidas limitaciones culturales" que estaban al mismo nivel que las del antiguo hombre neolítico de Viejo Mundo, podemos muy bien aclamar a los mayas, sin temor de contradicción efectiva, como el pueblo indígena más brillante del planeta* (1965: 499-500).

tristeza el fracaso de la aventura: los que hacen relaciones de nuevos descubrimientos, dice,

> *las hacen con grandes encarecimientos, por acreditar sus jornadas y acreditar sus hechos. De que tengo más que mediana experiencia de los muchos descubrimientos que en mi tiempo en este Nuevo Mundo se han hecho; y cuando otras me faltan, era bastante para este desengaño la que saqué a costa mía de aquella gran armada en que pasé a Indias, siendo mancebo seglar, el año de 1596 a la población del Dorado, de cuya tierra y riquezas publicó en España el que solicitó aquella armada cosas muy contrarias a las que experimentamos los que venimos (1964, II: 279).*

Esta tardía expedición al Dorado, organizada por el gobernador de Guyana, Antonia de Berrío, termina trágicamente. Cobo recorre distintos lugares del Caribe, donde ya recoge muchas observaciones sobre el hábitat y los hombres, y en 1599 se dirige al Perú. En el viaje desde Panamá hace amistad con un jesuita, que viaja en la misma nave, y por su medio obtiene una beca en el colegio de San Martín. En 1601 ingresa en la Compañía de Jesús, completa sus estudios y hace su formación sacerdotal en Lima y, desde 1609, en Cusco. Como lo observa en varios pasajes de su *Historia*, su permanencia en la vieja capital del Tawantinsuyo, desde donde viaja a Tiahuanaco y La Paz, le sirve para acumular la información sobre el imperio incaico. Con razón Mateos, en su estudio preliminar a la *Historia*, resume su período de formación con estas palabras: *A través de los largos años de estudio y formación religiosa, su personalidad inquieta y andariega de peregrino buscador de maravillas, se iba definitivamente modelando en el hombre de ciencia, curioso e infatigable investigador de la naturaleza humana y de sus secretos, que éste fue en concreto el Dorado espiritual que encadenó el interés y la vida de Cobo* (1964, I: XX).

Desde 1613, ya ordenado sacerdote, trabaja en Lima; en 1616 se traslada a Juli, donde aprende el quechua y el aymara y se desempeña como misionero en la región de Collao. Durante estos años la ocupación de Cobo es el ministerio sacerdotal, pero dedica mucho tiempo a recoger información para su *Historia*. Entre 1630 y 1642 vive por la misma razón en México, a donde llega en un largo viaje, atravesando toda Centroamérica. De regreso a Perú, recorriendo de nuevo América

central, se dedica a retocar la obra de su vida, cuyo prólogo está fechado en Lima el 7 de julio de 1653.

Esta obra monumental estaba compuesta por tres voluminosos manuscritos sobre *cuantas cosas desearán saber de esta nueva tierra los aficionados a licción de historias y erudición, pues parte de esta escritura pertenece a la historia natural y parte a la política y eclesiástica* (1964, 1: 5), y Cobo pudo concluirla *después de cuarenta años que la comencé.* Con razón Raúl Porras la presenta como *inventario total de su época, síntesis de un siglo de colonización, catálogo de todas las plantas y animales del Nuevo Mundo, historia de todos los pueblos y razas indígenas,* al punto que *no parece, en realidad, la obra de un hombre, sino de toda una generación*[24]. Por desgracia, sólo se conservan los 14 libros del volumen I (unas setecientas páginas en la edición citada) y tres libros del volumen II sobre la *Fundación de Lima*. Esta parte, que Cobo termina en México en 1639 y dedica a Juan Solórzano Pereyra, fue publicada por primera vez en Lima en 1882 por Manuel González de la Rosa, mientras que el primer volumen de la *Historia* fue publicado por Marcos Jiménez de la Espada (Sevilla, 1890-1893, Sociedad de Bibliófilos Andaluces, cuatro tomos). El contenido de la obra lo presenta Cobo en el prólogo:

> *Va repartida en tres partes, cada una en su cuerpo: la primera trata de la naturaleza y cualidades de este Nuevo Mundo, con todas las cosas que de suyo cría y produce y hallaron en él nuestros españoles, la cual contiene 14 libros: en el primero escribo del Mundo en común, con las divisiones que de sus partes hacen los cosmógrafos y geógrafos (…). Los ocho libros siguientes tratan de las calidades y temples de este Nuevo Mundo y de todas las cosas naturales que de su cosecha lleva y hallaron nuestros españoles cuando vinieron a poblarlo, dispuestos por sus grados y géneros, según el orden de perfección y nobleza que en ella consideran los filósofos, comenzando de las menos perfectas, como son las inanimadas, en que entran todas las especies de piedras y metales que he podido alcanzar, y prosiguiendo por los linajes de plantas y animales que son naturales y propios de esta tierra, en cuya historia toco de camino el conocimiento y usos que de ellas tenían los indios y de ellos han aprendido los españoles, así en lo tocante a su sustento, en que se servían de ellas, como para las curas de las enfermedades, a que*

24 Porras, *Los cronistas… op. cit.* p. 405.

> *solían aplicarlas por las virtudes que en ellas alcanzaron a conocer útiles para este menester. En el libro décimo comprenderemos todas las cosas de estos predicamentos de plantas y animales, que los españoles han traído de España y de otras regiones de estas Indias después que las poblaron, y al presente nacen en ella con no menor abundancia que las suyas propias. Los cuatro libros últimos contienen lo que pertenece a la naturaleza, condición y costumbres de los indios, particularmente de los habitantes de este reino, con el gobierno que sus reyes tenían, así en lo tocante a la administración temporal como a las cosas de su falsa religión, por haber sido esta república de los reyes Incas la más acertada en su manera de gobierno de cuantos hubo en esta tierra. Porque tratar de propósito de todas las otras repúblicas de los indios fuera proceder en infinito; si bien en las otras dos partes de esta historia no dejo de tocar algo de las costumbres mas notables y modo de vivir de algunas naciones (1964, I: 5-6).*

La segunda parte, con 15 libros, es una descripción del Perú colonial: su descubrimiento y pacificación, los gobernadores y virreyes que se han sucedido y los sucesos más importantes de cada gobierno; la forma de *la república de los españoles y de los indios, después que éstos se hicieron cristianos, y el modo de gobierno que se guarda en ellas, señaladamente en este reino del Perú;* la descripción general del Perú *por sus obispados y provincias, y muy por extenso la de esta ciudad de los Reyes,* que constituye en tres libros de la fundación de Lima; el último libro recoge una breve descripción de las demás provincias de la América austral, que caen fuera de los términos del Perú (1964, I: 6). La tercera parte, con 14 libros, es una descripción de Nueva España y tiene una estructura similar a la de la segunda parte.

Al haberse perdido 26 de los 43 libros de la *Historia del Nuevo Mundo*, ésta se ha convertido en una *historia natural* de América (10 primeros libros) y en una *historia moral* de la sociedad incaica (libros 12, 13, y 14), que es, sin duda, la más completa que se conserva, que está precedida de una apretada síntesis sobre el poblamiento americano (libro 11) y seguida de la espléndida visión de la Lima virreinal. Por eso, juzgo que los dos grandes aportes de Cobo son su etnohistoria de la cultura incaica y su estudio de la naturaleza de América en relación con sus culturas.

5.1. Etnohistoria de la cultura incaica

Por la época en que escribe Cobo, debe ser considerado, sobre todo, un historiador de las culturas americanas. Sahagún, Acosta o Landa pudieron hablar con sobrevivientes de los tres grandes imperios (azteca, inca y maya), Cobo no, por más que en el prólogo afirme:

> *Bien se verifica que entré en esta Indias en el primer siglo de su población. Por lo cual tuve ocasión de alcanzar a conocer algunos de sus primeros pobladores, particularmente desde reino del Perú, en el cual entré a los 68 años de su conquista; y casi a todos los hijos de los conquistadores de él, y ano pocos de otras provincias; y grande número de indios que se acordaban de cuando los españoles entraron en esta tierra; con quienes he conversado largo tiempo, y me pudieron informar mucho de lo que ellos vieron; y lo que no alcanzaron, supieron a boca de los primeros españoles que vinieron a esta tierra (1964, I: 4).*

Como quiere hacer una historia crítica, Cobo inicia el texto con estas palabras: *La diversidad de opiniones que he hallado en las crónicas de este Nuevo Mundo y el deseo de inquirir y apurar la verdad de las cosas que en ellas se escriben, fue el principal motivo que tuve para determinarme a tomar este trabajo.* Aunque cree que la empresa es difícil, reconoce que ha tenido *gran aparejo para salir con ella, por los muchos años que ha residido en Indias que son no menos de 57,* por haber llegado a principios de la ocupación española *(en el primer siglo,* como dijo más arriba) y por haber *hallado mucha luz de cosas antiguas en papeles manuscritos, como son diarios y relaciones que hicieron los primeros conquistadores (…) la que escribió (…) Pedro Pizarro*[25], así como de las cédulas reales, cartas de los virreyes y de otros archivos seculares y eclesiásticos. Este último material era muy útil para la segunda y la tercera parte de la obra (1964,

25 La utilización que Cobo hace de la *Relación del descubrimiento y conquista de los Reinos del Perú* de Pedro Pizarro, queda manifiesta en el estudio preliminar de Guillermo Lohmann Villena, en la edición de esa crónica en el Fondo Editorial de la Universidad Católica (1978). Lohmann compara 24 pasajes de ambas crónicas en donde *el calco es flagrante j* supone que habrá otros muchos en la penumbra (pp. LXIX-LXXXIV). La Crónica de Pedro Pizarro, escrita en 1571, es, en opinión de Duviols en una nota sobre lo indígena de la misma edición citada, *además de una crónica de la conquista –que sostiene la tesis toledana–, una de nuestras fuentes fundamentales para la etno-historia andina* (p. XCIII).

I: 3-5). Pero, en esta historia de la antropología, es necesario dilucidar las fuentes de Cobo en el estudio de la sociedad inaciac, pues el valor etnográfico de su obra depende de las fuentes que tuvo y de los criterios que empleó en su uso. Él mismo los señala al comenzar el libro XII:

> *Habiendo de escribir en éste y en los dos libros siguientes (…) lo tocante a la república, gobierno, religión y costumbres de los incas, reyes antiguos del Perú, me pareció conveniente, para mayor crédito y autoridad de lo que dijere, poner en este capítulo los fundamentos en que la verdad de esta historia estriba; para que, si alguno intentase contradecirla, movido por el dicho de algún indio viejo o por no hallar agora tan vida la memoria de muchas de las cosas que aquí se tratan o por otro cualquier respeto, sepa que a cuanto se escribe en ella precedió muy diligente pesquisa y examen en tiempo y con personas que no se pudo dejar de alcanzar la verdad. Lo que me mueve a prevenir esto, es el haber venido a mis manos algunas relaciones y papeles de hombres curiosos (…), que acerca de estas materias sienten diferentemente que los autores que de ellas han impreso y de lo que de todos está recibido; los cuales, a lo que principalmente tiran es a persuadirse, lo primero que los reyes Incas comenzaron mucho antes del tiempo que los historiadores ponen y que fueron muchos más en número; y lo segundo, que no adoraron tanta diversidad de dioses como les señalamos (1964, II: 58).*

En cuanto a las fuentes de su información, Cobo señala las cuzqueñas, porque parte de que *no todos los indios supieron ni pudieron al principio, y mucho menos agora, dar razón de estas materias,* como por ejemplo mitayos o yanaconas, y *como en la sola ciudad del Cusco residían todos los que trataban del gobierno y de religión, sólo ellos pudieron entender y dar razón de lo que acerca de esto se les preguntaba.* Luego enumera cinco fuentes escritas (Polo de Ondegardo, Toledo, Cristóbal de Molina, Acosta y el Inca Garcilaso), la dos últimas ya publicadas.

Juan Polo de Ondegardo (1575). Este licenciado castellano nace en Valladolid, llega al Perú en 1544, junto con su hermano el contador y cronista Agustín de Zarate, y hace una larga carrera burocrática, siendo corregidor de Cusco, en dos épocas, y de Charcas. Como corregidor del Cusco investiga las momias de los incas y los adoratorios a lo largo de los ceques que salían del templo del sol del Cusco a los cuatro suyus y escribe el Tr*atado y averiguación sobre los errores y supersticiones de los indios* (1559), del que envía una copia firmada al arzobispo de Lima, Jerónimo

Loayza, que pudo analizar Cobo. Este recuerda que Polo recogió su información por medio de una junta *de todos los indios viejos que habían quedado del tiempo de su gentilidad, así de los Incas principales como de los sacerdotes y quipocamayos,* en la que tuvieron en cuenta *los memoriales de sus quipus y pinturas que aún quedaban en pie,* Cobo añade que él vio en el Cusco una de esas pinturas *dibujada en una tapicería de cambe* y que la información del Tr*atado* de Polo fue aceptada plenamente *en los concilios provinciales que se han celebrado en este reino* (1964, II: 59-60). Pero, el Tratado no se publicó sino en forma resumida en el *Confesionario para los curas de indios* (Lima, 1585, Antonio Ricardo). Polo trata en el Cusco con el Inca Garcilaso y con José de Acosta y, al ser nombrado de nuevo corregidor del Cusco por Toledo en 1571, toma parte en las *Informaciones*. Otra obra importante de Polo, como abogado y conocedor de las costumbres andinas, es *Notables daños de no guardar a los indios sus fueros* (1571), republicada por Laura González y Alicia Alonso como *El mundo de los incas* (Madrid, 1990, Historia 16). Se sigue discutiendo la paternidad de Polo sobre la relación de los adoratorios de los ceques del Cusco, que Cobo recoge en los capítulos 13-16 del Libro 13[26].

Las *Informaciones* **del virrey Toledo** (1571). Cobo observa que dicho virrey *mandó juntar todos los viejos incas que quedaban del tiempo de sus reyes incas; y para que se procediese con menos riesgo de engaño en negocio cuya averiguación tanto se deseaba, fueron examinados cada uno de por sí, sin darle lugar a que se comunicasen,* y se *hizo esta misma diligencia y examen con cuantos incas halló en las provincias de los Charcas y de Arequipa* (1964, II: 60). Sobre los métodos etnográficos y el valor de las informaciones de Toledo se hablará por extenso en el capítulo III.

Cristóbal de Molina, el cusqueño (1529-1585). Esta era cura del hospital de los naturales, que hacia 1574, como dice Cobo, *en otra junta general de los indios viejos que habían alcanzado el reinado del Inca Guayna Cápac (…) por mandado del obispo don Sebastián de Lartaun, se averiguó lo mismo, resultando de ella una copiosa Relación de los ritos y fábulas que en su gentilidad tenían los indios peruanos* (1964, II: 60). Esta

26 Véase el artículo de John Rowe, "Una relación de adoratorios en el antiguo Cusco" en la revista *Histórica.* 1981, V, pp. 209-261, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Relación, que es una de las fuentes principales sobre religión andina cusqueña, no se publicó hasta 1913 en Santiago de Chile, junto con la del otro Cristóbal de Molina, conocido como el almagrista o el chileno; hay una edición de Henrique Urbano y Pierre Duviols, *Fábulas y mitos de los incas* de Cristóbal de Molina y Cristóbal de Albornoz (Madrid, 1989, Historia 16). Para ponderar el valor de las tres relaciones manuscritas, Cobo añade: *parece haberlas seguido el padre José de Acosta en (…) su Historia de Indias. Últimamente, Garcilaso de la Vega Inca, en la primera parte que salió a luz de la república de los Incas, no se aparta casi nada de las sobredichas relaciones* (1964, II: 60). Así, Cobo trata de probar la credibilidad de *Historia* por apoyarse en cinco fuentes importantes para la cultura incaica.

Pero Cobo insiste también en su investigación de campo y sobre tradición oral. El recuerda su rica experiencia de campo en la zona andina, *por haber residido en la ciudad del Cusco algún tiempo y éste tan cercano al de los reyes Incas, que alcancé no pocos indios que gozaron de su gobierno, y muchos de ellos descendientes suyos, en quienes hallé muy fresca la memoria de sus cosas; aprovechándome de la ocasión, me informé de ellos cuanto deseé saber en este particular* (1964, II: 60). Y se refiere especialmente a la recolección de su información sobre dos puntos debatidos en ese momento, como se observó más arriba, la duración y número de los incas y la amplitud del panteón religioso incaico. Sobre el primer punto, observa que tuvo un excelente informante en Alonso Tapa Atau, nieto de Guaina Cápac: *conocí y comuniqué mucho a un indio principal de la sangre real de los Incas, que para cierta pretensión que con el virrey tenía, hizo información de su ascendencia, la cual me leyó él mismo y hallé la misma línea y número de Incas reyes, que pone en su relación el licenciado Polo.* Luego añade que asistió en 1610 en el Cusco, con motivo de la beatificación de Ignacio de Loyola, a una

> *representación de sus reyes antiguos en un muy grande y lucido alarde, en que venían los once reyes Incas del Cusco, sentados con muestras de gran majestad en sus andas muy adornadas de plumas de diversos colores (…); venían entre la infantería, que sería de más de mil indios, a trechos y por su orden y antigüedad, siendo el último el primer rey Inca y el delantero Guaina Cápac (1964, II: 61).*

Sobre el panteón incaico, también pudo comprobar la fidedignidad de las relaciones, porque *es negocio que está en la memoria de los mismos indios más fresco de lo que quisiéramos los que deseamos se acaben de desarraigar de sus ánimos las reliquias de su gentilidad* y porque *suelen todavía reincidir en las supersticiones y ritos de culto (…), que los viejos hechiceros (que aún duran entre ellos algunos) les enseñan y persuaden* (1964, II: 61). Pero debe tenerse en cuenta el juicio de Porras:

> *Cobo, a pesar de haber llegado al Perú veinte años después de Toledo y de ser coetáneo más bien de la reacción antitoledana que representan Garcilaso, Blas Valera y el jesuita anónimo, es el más perfecto tipo de cronista dentro de los cánones de la escuela llamada «toledana». Concede a los incas una antigüedad de cuatrocientos años y atribuye a los últimos de ellos la expansión efectiva del imperio, sino confederados con este en la época de Wiracocha, «quien los sujetó por armas». Es también un adversario del régimen incaico, a diferencia de sus hermanos en religión Acosta y el jesuita anónimo, y un pesimista sobre la raza indígena*[27].

Pasando ya al contenido de la obra, los tres últimos libros del volumen I permiten catalogar a Cobo como gran historiador de la cultura incaica. Limitándonos a la historia religiosa, el Libro 13 es, sin duda, la síntesis más amplia que conservamos de la religión andina prehispánica. Allí comienza por repetir la teoría del origen diabólico de la religión andina: *el enemigo del linaje humano, que por su antigua soberbia e envidia de nuestro bien, procuró usurpar en estas ciegas gentes la adoración que debían a sólo el que los crió, para tenerlos aprisionados en su duro cautiverio* (1964, II: 145), lo cual no le impide reconocer que los indios, *alumbrados de ella* (la luz de la razón) *vinieron a alcanzar y creer que había un Dios Creador universal de todas las cosas y soberano Señor y gobernador dellas* (1964, II: 155). Luego observa que había muchas religiones diferentes en el vasto imperio, aún después de la conquista incaica, porque los incas toleraban los cultos locales, al lado del culto oficial, y aún *admitían y hacían traer al Cusco* (los dioses locales) *y colocarlos entre los suyos propios* (1964, II: 145), para emprender al fin la descripción del sistema religioso incaico. Recoge primero los mitos cosmogónicos (cap. 2) y las creencias sobre el alma y el más allá (cap. 3). Después expone

27 Porras, *Los cronistas… op. cit.*, p. 408.

el panteón andino: el Dios creador Wiracocha, los dioses del cielo (sol, trueno, luna, estrellas), los dioses de la tierra (Pachamama y Mamacocha) y las Wakas, y describe los principales templos (Cori-cancha, Pachacamac, Copacabana, Tiahuanaco y Apurimac) y adoratorios (caps. 4-20). En esta parte es donde reproduce la relación de los ceques, que ha sido estudiada por Zuidema como base de la organización social del Tawantinsuyo[28]. A continuación Cobo describe los ritos, sacrificios y fiestas, siguiendo el calendario ceremonial (caps. 21-32). Finalmente, Cobo presenta la organización religiosa de sacerdotes, hechiceros y demás personas consagradas al culto (caps. 33-38).

Como ya lo he dicho, una obra como ésta no permite reproducir largos textos etnográficos de cada autor, que deben leerse en las obras respectivas. Con todo reproduzco, a modo de ejemplo, un texto sobre la forma de orar, donde Cobo presenta una plegaria recogida por Molina:

> *Para el tiempo de ofrecer los sacrificios tenían los sacerdotes muchas oraciones señaladas, que recitaban; las cuáles eran diferentes, conforme al dios al que sacrificaban, la ofrenda que le hacían y el intento a que iba enderezado el sacrificio. Estas oraciones compuso el Inca Pachacutec, y aunque carecía esta gente de letras, las conservaba por tradición, aprendiéndolas los hijos de los padres. Algunas dellas me pareció poner aquí, para que se vea el estilo y devoción que mostraban en ellas. Cuando sacrificaban al Wiracocha por la salud y bien común del pueblo, decían la oración siguiente; "Oh Hacedor, que estás en los fines del mundo, sin igual, que diste ser y valor a*

28 Tom Zuidema, en *El sistema de ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los incas* (1964) (Lima, 1995, Pontificia Universidad Católica con un ensayo preliminar del autor) toma de Cobo una *descripción de 328 lugares sagrados del Cuzco y sus alrededores, que incluyen piedras, manantiales o casas que, por una razón u otra, fueron de particular relevancia en la historia o mitología Inca. Estos sitios estaban divididos en grupos, cada uno de los cuales se concebía dispuestos en una línea imaginaria llamada ceque. Es importante señalar que todas estas líneas convergían en el centro del Cusco. Además, el mantenimiento y culto de los sitios distribuidos a lo largo de estas líneas estaban asignados a ciertos grupos sociales* (19995: 67). El imperio y la capital estaban divididos en cuatro partes (Chinchaysuyo, Collasuyo, Antisuyu, Contisuyu) y cada parte en tres secciones (Collana, Payan y Coyao) y cada sección en tres ceques. De la distribución del espacio se desprenden tres principios de organización social: la tripartición, la cuatripartición (números 2 y 4) y la división decimal (números 5 y 10).

> *los hombres y diciendo: 'sea éste hombre', y a las mujeres 'sea esta mujer, los hiciste, formaste y diste el ser; guarda, pues, y ampara a éstos que criaste y diste el ser, para que vivan sanos y salvos, en paz y sin peligro! ¿Adonde estás? ¿Habitas por ventura en lo alto del cielo o en lo bajo de la tierra o en las nubes y tempestades? Óyeme, respóndeme y concede mi petición, dándonos perpetua vida y teniéndonos de su mano, y recibe ahora aquesta ofrenda, doquiera que estuvieres, oh Hacedor!" (1964, II: 205).*

Parece que la etnografía religiosa incaica de Cobo es fundamentalmente válida, aunque siga discutiéndose la exactitud de puntos concretos de la misma[29]. A pesar de ello, es todavía la descripción más completa y sistemática sobre religión andina que se conserva. Pero Cobo no es sólo historiador y etnógrafo, sino que aborda también problemas etnológicos, sobre todo en el Libro 11. En la línea de Acosta, estudia largamente el origen del hombre americano (caps. 11-20), y se acoge a la teoría de la emigración por el estrecho de Bering, todavía no descubierto, pero que él supone que *no debe ser muy ancho*. Además, hace un microtratado del indio americano, generalizando sobre el aspecto físico, complexión natural, costumbre y lengua de los indios (caps. 2-9). Dicha generalización refleja la experiencia y los prejuicios del primer siglo y medio de conquista y colonización españolas. Como ejemplo, recojo este párrafo sobre la complexión natural y *composición de humores* de los indios:

> *Son todos naturalmente flemáticos de complexión; y como la flema natural hace blanda y húmeda la sustancia de los miembros de su cuerpo, tienen muy blandas y delicadas carnes, y así se cansan presto y no son para tanto trabajo como los hombres de Europa: hace más labor en el campo un hombre en España que cuatro indios acá. Son muy tardos y espaciosos en cuanto hacen y si cuando trabajan los apuran y quieren sacar de su paso, no harán nada; mas, dejándolos a su sorna y espacio, salen con todo aquello en que ponen la mano. Tienen una paciencia incansable en aprender nuestros oficios, que es causa de que salgan tan aventajados artífices como salen (…). Por eso hay ya tantos indios extremados oficiales de todas las artes y oficios, señaladamente de los más dificultosos y de curiosidad, pero no de trabajo corporal, que a éstos son muy poco inclinados.*

---

29 Puede consultarse el artículo de John H. Rowe, "Religión e historia en la obra de Bernabé Cobo", *Antropología andina* (Cusco, Centro de Estudios Andinos), 3 (1979), pp. 33-39.

> *Ejercitan con mucha destreza la música de voces e instrumento, la pintura, escultura y los oficios de bordadores, plateros y otros semejantes. Pero en lo que sobre todo descubren los del Perú su extraña paz y flema, es en sufrir el espacio y sorna de las llamas, que son sus bestias de carga; las cuales caminan tan espaciosamente que no puede la cólera de los españoles sufrir tan pesada tardanza, y ellos van a su paso, sin que los veamos jamás impacientes por más veces que las llamas se les paren, cansen y echen con la carga, como lo hacen muchas veces.*
>
> *Junto con ser flemáticos son en extremo grado sanguíneos, de donde les nace ser excesivamente cálidos, como se prueba en que en el tiempo de mayores fríos y hielos, si se les toda la mano, se les hallará siempre de calor notable (…). De esta complexión flemática y sanguínea de los indios quieren decir algunos les nacen dos propiedades bien notables, que no hallamos en los españoles indianos: la primera, es que todos tienen muy buena dentadura (…). La otra propiedad es que apenas se halla indio que padezca mal de orina, ni críe piedra (…) (1964, II, 15-16).*

En esta cita se descubre la capacidad de observación de Cobo, cualidad que aparece plenamente en el Cobo naturalista, si se prescinde de interpretaciones propias de los marcos científicos de la época. Finalmente, un buen aporte etnológico de Cobo es su tipología sobre las *sociedades bárbaras* (cap. 10). Acosta elabora, como se verá, una tipología de las sociedades no europeas, según el nivel de civilización y en función del modo más adecuado de evangelización. En cambio, Cobo se refiere sólo a sociedades americanas y toma como indicador la forma de gobierno (behetrías[30], sin jefe; comunidades, con jefe; y repúblicas, con jerarquía de jefes); pero, es fácil analizar los tres tipos según el modo de producción (cazadores, pescadores y recolectores; agricultores y agricultura más compleja, como la de riego en aztecas e incas, si bien Cobo

30 La palabra behetría ha tenido cierta evolución en su significado. Como observa Carlos J. Díaz Rementería en *El cacique en el Virreinato del Perú,* Sevilla, 1977, Universidad de Sevilla, behetría fue originalmente el *lugar en que sus pobladores tenían libertad para elegir señor y para apartarse de su señorío* y así aparece en las *Siete Partidas* de Alfonso el Sabio. Pero para los cronistas significaba que no había un señor natural, cada uno era dueño absoluto de su casa y sementera y sólo aceptaban a un *cinche* en la emergencia y mientras ésta duraba (1977: 161). Así acaba significando a la gente sin señor natural o en estado salvaje.

no lo indica) o según la religión (sin religión, religión elemental, y religión compleja). Dice Cobo:

> *A tres órdenes o clases podemos reducir estas gentes, tomando por razón constitutiva de cada clase la manera de gobierno o república que guardan entre sí, por esta forma: en la primera clase de bárbaros pongo aquellos que pasan la vida en behetrí sin pueblos, reyes, ni señores; éstos son los más rudos y salvajes de todos, de los cuales, unos andan por los campos y desiertos a bandadas como brutos, sin reconocer superioridad a ninguno, otros viven en pequeñas comunidades, que constan cada una de solos los hombres de un linaje y familia, los cuales obedecen en lo que quieren al padre de la familia, que suele ser el pariente mayor, o al que entre ellos se aventaja a los demás en razón y habilidad.*
>
> *El segundo grado tiene ya más semejanza de república, porque incluye todos los bárbaros que viven en comunidades compuestas de diferentes familias, reconocen una cabeza y cacique, a quien dan obediencia, el cual no tiene debajo de su dominio ningún señor de vasallos. El tercero grado contiene los indios de más orden y razón política, que son los que se juntan en comunidades o repúblicas grandes, cuyo principado posee reyes poderosos, que tienen por súbditos otros caciques y señores vasallos (1964, II: 30).*

Luego Cobo explana otras características culturales de cada grado y los grupos indígenas que pueden catalogarse en el mismo. El primer grado está formado por cazadores, pescadores y recolectores, y *casi todos ellos no usan de ningún género de adoración,* y dentro de este grado están los chichimecas de la Nueva España, los de la Florida y la California y otros innumerables de la América del Norte; asimismo en América del Sur, casi todos los habitantes de la costa norte, los de la selva amazónica, los *brasiles,* los del estrecho de Magallanes y la mayoría de los que habitan el Tucumán y el Paraguay. El segundo grado está formado por agricultores, que viven en pequeñas comunidades, integradas ordinariamente por gente del mismo linaje, y reconocen algunos dioses, pero practican pocos ritos y ofrendas; dentro de esta clase pueden considerarse algunas naciones de Paraguay y Tucumán, los *chilenos* y los de Popayán.

El tercer grado está formado por agricultores, que viven *en pueblos grandes y ordenados, con muchas aldeas de corta vecindad alrededor, cada una de ayllu o linaje,* y adoran muchos dioses *con mayor orden, culto y celebridad de templos, sacerdotes y sacrificios;* pertenecen a este grado

el imperio mexicano, el de los incas, el reino de Bogotá y otros señoríos en México como Tlascala. Para finalizar este tema, debe subrayarse que Cobo formula, no sólo una tipología, sino una teoría evolutiva, pues dice: *éste fue el camino por donde de la primera suerte y clase de bárbaros tuvo principio la segunda, y desta vino a salir la tercera, creciendo tanto en potencia y vasallos algunos caciques, que pudieron sojuzgar a sus comarcanos y tener por subditos otros caciques* (1964, I: 31).

5.2. Naturaleza y cultura

Aunque en la historia de la antropología interesan sobre todo la descripción y análisis de los hechos sociales, hay también un lugar para la naturaleza, en cuanto estímulo o condicionante de tales hechos. Por eso, hay que hablar del Cobo naturalista. En efecto, él recoge mucha información sobre las sociedades americanas y sobre los condicionamientos naturales de las mismas en sus diez primeros libros. En ellos habla del universo (Lib. 1) y de América y el Perú (Lib. 2) y hace detalladas descripciones de los *mixtos perfectos* (Lib. 3, con 45 capítulos, dedicado cada uno de ellos a un mineral diferente), de las yerbas (Lib. 4, 108 caps.), de las matas (Lib. 5, 87 caps.), de los árboles (Lib. 6. 129 caps.), de los peces (Lib. 7, 55 caps.), de las aves (Lib. 8, 59 caps.), de los insectos y otros (Lib. 9, 71 caps.), todos ellos oriundos de América, y de los animales y plantas importados y su adaptación al suelo americano (Lib. 10, 45 caps.). Con razón Porras ha escrito:

> *Gran naturalista, Cobo, tiene el don de analizar y definir, de clasificar. En la enorme materia bruta de la historia natural de América, que tenia ante sí, traza líneas coordenadas, establece símiles y diferencias, clasifica y ordena. Así determina y separa grupos raciales y sociales, familias vegetales, estados de cultura o templos atmosféricos. Sus intuiciones científicas son admirables y de las sociales no se ha hablado. Así como se anticipa a los botánicos modernos en la adopción de ciertos principios y observaciones básicas no usadas en su época, se le halla igual perspicuidad en lo sociológico y en lo moral (…). Todos los fenómenos naturales de nuestro clima hallan en Cobo en arranque de la explicación científica, desde los temblores y la falta de lluvias hasta el soroche. Y en sus páginas está, doscientos años*

antes que en su presunto descubridor, descrita y observada la corriente de Humboldt. Cobo es el precursor de toda la ciencia peruana[31].

Como ejemplo de los métodos de Cobo, presento su información sobre la coca, una de las 87 matas americanas, que describe en el Libro 5. Comienza así:

> *En este reino del Perú no hay cosa más conocida que la coca cuyo trato es de los gruesos y mayor ganancia que hay en las Indias y con que no pocos españoles se han hecho ricos. Es la coca una mata no mayor que los manzanos enanos de España, de hasta un estado en alto; su hoja, que es la que tanto precisan y estiman los indios, es del tamaño y talle del limón ceutí y a veces menor. Da una frutilla colorada, seca y sin jugo, tamaña como pequeños escaramujos, que sólo sirve de semilla. Plantaban y cultivaban antiguamente la coca los naturales del Perú a manera de viñas, y era de tanta estimación su hoja, que solamente lo comían los reyes y nobles y la ofrecían en los sacrificios que hacían a los falsos dioses.*
>
> *A los plebeyos les era prohibido el uso della sin licencia de los gobernadores. Mas, después que se acabó el señorío de los reyes Incas y con él la prohibición, con el deseo que la gente común tenía de comer la fruta vedada, se entregó a ella con tanto exceso, que viendo los españoles el gran consumo que había de esta mercadería, plantaron otras muchas más chácaras de las que antes había, especialmente en la comarca de la ciudad del Cusco, cuyos vecinos tuvieron en un tiempo su mayor riqueza es estas heredades; porque solía rentar cada año una buena chacra de coca más de veinte mil pesos. Pero ya ha dado gran baja, y su contratación va de cada día adelgazando; lo uno, porque los indios han venido en gran disminución, y la otra, porque con el trato y comunicación con los españoles, se van desengañando y cayendo en la cuenta de que le es de más provecho el pan, vino y carne que el zumo que chupaban desta yerba (1964, I: 214-225).*

Luego Cobo describe minuciosamente el uso que los indios hacen de la coca y los efectos que ella produce y, aunque piensa que hay algo de imaginación o superstición, reconoce que *los vemos trabajar doblado con ella;* además, presenta la cantidad de producción, el modo como se transporta, el lugar donde se planta, el modo como se planta y beneficia, y los múltiples usos medicinales en que se emplea. También pueden tomarse como ejemplo las descripciones de otras plantas, que eran esen-

31 Porras. *Los cronistas… op. cit.* p. 407.

ciales en la dieta de los nativos, como el maíz y la chicha del maíz (lib. 4, caps. 3-4), la yuca (cap. 7), la papa (cap. 13) o el ají (cap. 25). En todas las descripciones se nota la misma minuciosidad y el mismo rigor analítico, con muchas referencias a la vida social y cultural del hombre americano.

6. José de Acosta (1540-1600)

Comienzo por recordar tres diferencias de este autor con los tres anteriores sobre su ubicación profesional, su permanencia en América y el influjo de su obra. Mientras que Sahagún, Landa y Cobo hacen excelentes descripciones de las tres altas culturas americanas, Acosta es sobre todo un etnólogo, por la claridad como plantea preguntas para analizar dichas culturas. Mientras que Sahagún y Cobo no regresaron a España y vivieron en América más de sesenta años y Landa sólo volvió para su defensa ante el Consejo de Indias, Acosta estuvo en América sólo quince años. Mientras que los tres primeros no publicaron sus obras hasta el siglo XIX, con lo que su influjo ha sido muy tardío, Acosta tuvo mucho influjo por sus dos obras americanas más importantes *De procuranda indorum salute* (1588) y la *Historia natural y moral de las Indias* (1590), que se convirtieron en clásicas y fueron reeditadas y traducidas varias veces.

Acosta es un jesuita castellano que nace en Medina del Campo y muere en Salamanca[32] Ingresa muy joven en la Compañía de Jesús, como cuatro de sus cinco hermanos mayores, uno de los cuales, Bernardino, también atravesará el Atlántico para trabajar como misionero en México, y estudia en Alcalá en el colegio mayor que tenían los jesuitas junto a la famosa universidad. Después de concluir sus estudios y de enseñar teología en Ocoña y Plasencia, logra su meta de ser enviado al Perú. En 1572 llega a Lima, tras un accidentado viaje que le obliga a estar casi un año entre las Antillas y Tierra Firme[33], e inicia su cátedra

32 Para ampliar los datos biográficos y los aportes de Acosta puede consultarse mi obra, *José de Acosta*. Lima, 1995, Edit. Brasa, Colección Forjadores del Perú, nº 22.

33 En su largo paréntesis en Santo Domingo, desempeña su labor sacerdotal tras solicitar las acostumbradas licencias al arzobispo franciscano Andrés de Carvajal; al notar que éste parecía ponerle obstáculos, Acosta lo visita para aclarar las cosas, como lo relata en sus *Escritos menores* (*Obras*. Madrid, 1954, BAE, edic. Francisco Mateos, pp. 254-260). El texto ayuda a comprender la desconfianza que la Com-

de teología en el colegio mayor de los jesuitas y luego, a petición del virrey Toledo, en la universidad, actividad que continúa por varios años, pero que debe interrumpir por sus frecuentes viajes. Entre 1573 y 1574 estudia, a petición de su provincial, los problemas del sur de la provincia jesuítica en Cusco, Arequipa, La Paz, Potosí y Chuquisaca y durante este tiempo aprende suficientemente el quechua e inicia la recopilación del material que será la base de su obra. En Chuquisaca trató personalmente al virrey Toledo, que estaba haciendo su visita general y organizando la reducción general de los indios, y a su cuerpo de asesores, entre los cuales estaban Juan de Matienzo, Cristóbal de Molina, Polo de Ondegardo, etc. Acosta acabará siendo uno de los hombres de confianza de Toledo, a pesar de ciertos conflictos que tuvo con él.

En 1576 es nombrado superior provincial de los jesuitas, celebrando la primera congregación provincial, en cuyas actas aparecen las ideas fundamentales de su obra sobre la conversión de los indios, que escribe en latín entre 1576 y 1577 y que publica en Salamanca en 1588 con el título *De procuranda indorum salute*. Esta obra será la primera escrita por un jesuita en América. Como provincial visita de nuevo el territorio y en 1576 funda la casa de Juli entre los aymarás, que será un tipo de *doctrina* diferente a las que entonces tenían el clero y otros religiosos.

Entre 1582-1583 desempeña un papel importante como teólogo consultor del III Concilio Límense, convocado por santo Toribio, al que asistieron la mayoría de obispos sudamericanos y que tuvo gran influjo en la vida de la Iglesia colonial y en la modelación religiosa del hombre sudamericano. Según Duran, Acosta fue el autor principal[34] del

---

pañía de Jesús suscitaba entre las órdenes mendicantes; es un factor más que explica que los jesuitas, que trabajan desde 1549 en Brasil, no lleguen a la América Española hasta 1568, si no se cuenta la frustrada misión de Florida de 1566, en el gobierno general del antiguo Duque de Gandía, San Francisco de Borja, que pudo disipar las dudas de Felipe II.

34 Juan Guillermo Duran, *El catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio preliminar, textos, notas*. Buenos Aires, 1982, Universidad Católica Argentina, pp. 250-251. De acuerdo a Duran (1982: 255-268) y a Enrique T. Bartra, "Los autores del catecismo del III Concilio Límense", en la revista *Mercurio Peruano*. Lima, 1967, n° 470, la traducción del catecismo y sus complementos fue realizada por dos equipos: el quechua, encabezado por

catecismo conciliar trilingüe (castellano, quechua y aymara), la *Doctrina Cristiana y catecismo para instrucción de los indios* (Lima, 1584-1585, Antonio Ricardo), que fue la primera obra editada en Sudamérica. Debe recordarse que dicho catecismo no era un simple libro, sino una mini biblioteca pastoral que incluía lo siguiente: el *Catecismo breve*, para las personas más sencillas, el *Catecismo mayor*, para todos, el T*ercer catecismo y exposición de los doctrina cristiana por sermones*, que era un sermonario, el *Confesionario para los curas de indios con una instrucción contra sus ritos*, que era un manual para la administración de la penitencia, con una interesante síntesis de las religión andina, y otros documentos, como los privilegios concedidos por los Papas a los indios, las formas de impedimentos en el matrimonio de los indios, etc.

En 1586 Acosta marcha a España para publicar sus obras y por otras razones personales. Antes de partir, remitió al P. General una pequeña obra, la *Peregrinación de Bartolomé Lorenzo35*. Se trata de un conjunto de vivos cuadros del mundo colonial del siglo XVI, a los que Acosta se refiere en más de una ocasión en su *Historia*. Puede decirse que Acosta en este caso presenta el método de las *historias de vida* que sigue usando la moderna antropología. El viaje a España lo hizo Acosta, no en la armada de Tierra Firme que iba directamente, sino a través de México; el viaje fue una ocasión para hacer observaciones ecológicas o

---

el canónigo de Lima y profesor de quechua en Universidad de San Marcos, Juan de Balboa, junto con el canónigo del Cusco Alonso Martínez, el cura Francisco Carrasco y el jesuita mestizo Bartolomé Santiago y el equipo aymara, bajo la dirección del jesuita mestizo Blas Valera.

35 Está recogida en *Obras* 1954: 304-320. Dicho obra narra las aventuras americanas del hermano jesuita del mismo nombre antes de su ingreso en la Compañía, tal como él se las contó a Acosta, *sin añadir cosa alguna, antes dejando muchas que a él entonces no se le acordaron o que de propósito quiso callar.* Lorenzo era un joven campesino portugués de fondo religioso y timorato, que, al ser acusado en sus país de un crimen que no había cometido, escapó, por consejo de su padre, a América; aquí pasó aventuras increíbles, como naufragios, largos viajes por tierras desconocidas, varias enfermedades, ser prisionero de corsarios franceses, etc., en la Isla Española, Jamaica, Centroamérica, Ecuador y Perú, donde se hace ermitaño y acaba ingresando en la Compañía de Jesús. Dicha obra tiene el mismo sabor que *Los Naufragios* (Zamora, 1542) de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, a la me referiré en el capítulo VI.

sociales que recoge en su *Historia*, como ésta, al hablar de los vientos en la zona Tórrida:

> *Cuando navegué del Pirú a la Nueva España, advertí que todo el tiempo que fuimos por la costa del Perú fue el viaje, como siempre suele, fácil y sereno, por el viento Sur que corre allí, y con él se viene a popa la vuelta de España y de Nueva España; cuando atravesamos el golfo, como íbamos muy dentro en la mar y casi debajo de la Línea, fue el tiempo muy apacible y fresco y a popa. En llegando al paraje de Nicaragua y por toda aquella costa, tuvimos tiempos contrarios y muchos nublados y aguaceros, y viento que a veces bramaba horriblemente, y toda esta navegación fue dentro de la zona Tórrida, porque de doce grados al sur que está Lima, navegamos diez y siete, que está Guatulco, puerto de Nueva España; y creo que los que hubieren tenido cuenta en lo que han navegado dentro de la Tórrida, hallarán poco más órnenos lo que está dicho, y esto baste de la razón general de vientos que reinan en la Tórrida zona por el mar (1979: 102-103).*

Aunque Acosta tenía a un hermano jesuita en México, que era rector del colegio de Oaxaca, ciudad situada en el corazón de una de las zonas más densamente indígenas del país, parece ser que el motivo de su ida a México era recoger información para sus libros. Acosta debió vivir su año escaso de estancia mexicana en la capital, dedicado a predicar y a recoger información científica. Esta estancia sirvió a Acosta, no sólo para conocer el mundo mexicano, que es término obligado de comparación con el peruano, pues una respuesta sobre México es, por lo menos, una pregunta sobre el Perú y viceversa, sino también para informarse sobre las misiones de Asia, por ser Acapulco el puerto de la nao que iba a Manila y al Oriente.

Entre los misioneros del Oriente, Acosta conoció al P. Alonso Sánchez, que trabajaba en Filipinas, había hecho dos viajes al puerto portugués de Macao en China y tenía una postura rígida sobre la evangelización de Asia[36]. En México debió conocer también a su fuente más

---

36 En su viaje a Macao, había conocido la experiencia de dos jesuitas italianos empeñados en evangelizar la de China de un modo distinto. Eran los PP. Ruggieri y Ricci, que llegaron a Macao en 1579 y 1582, respectivamente, y que en 1583 pasan a Shiuhing, donde obtienen permiso para residir y ser declarados ciudadanos de China. Ruggieri viaja para preparar una embajada del papa al emperador de China, y la experiencia fue seguida hasta su muerte por Mateo Ricci (1552-1610). Este

importante, el jesuita de Texcoco y gran conocedor del náhualt Juan de Tovar (1543-1626). Este, según O'Gorman[37], estudió los códices de los indios de México, Texcoco y Tula y escribió una *Primera relación* de los antiguos mexicanos, que se ha perdido, y una *Segunda relación*, donde aprovecha la crónica de su pariente Fr. Diego Durán, que es la que mandó a Acosta. Por eso, éste, al hablar de las fuentes de su *Historia*, dice:

> *De éstos autores es uno Polo Ondegardo, a quien comúnmente sigo en las cosas del Pirú; y en las materias de México, Juan de Tovar, prebendado que fue de la Iglesia de México y ahora es religioso de nuestra Compañía de Jesús; el cual por orden del virrey D. Martín de Enríquez, hizo diligente y copiosa averiguación de las historias antiguas de aquella nación, sin otros autores graves que por escrito o de palabra me han bastantemente informado de todo lo que voy refiriendo (1979: 281).*

Cuando Acosta recibió la *Segunda relación*, le envió una carta a Tovar para preguntar sobre sus fuentes, *porque el gusto de esta historia no se deshaga con la sospecha de no ser tan verdadera y cierta, que se deba tener por historia.* Tovar le respondió que la tradición oral, los cánticos y oraciones aprendidos de memoria en la infancia y los códices, y le envió un calendario mexicano. Acosta alude a esta respuesta, cuando trata del *modo de letras y escritura que usaron los mexicanos* en su *Historia*:

> *Uno de los de nuestra Compañía de Jesús, hombre muy platico y diestro, juntó en la provincia de México a los ancianos de Texcoco y de Tula y de México, y confirió mucho con ellos y le mostraron sus librerías y sus his-*

---

fue profundizando su contacto con la cultura china, residió en distintas ciudades, cambió su nombre por Li Matou, estudió el idioma chino y las obras fundamentales de su pensamiento, sobre todo las de Confucio, y adoptó el ceremonial y las costumbres chinas. Así esperaba crear una Iglesia realmente china. Sin embargo, el P. Sánchez escribía desde Macao el 5 de julio de 1584 que la conversión por medio de la predicación: *puedo afirmar que es imposible* (…) y otros misioneros *dicen lo mismo y juzgan que este negocio lo ha de concluir Dios por el camino de la Nueva España y Perú. Sólo difieren en que todos cuanto algo entienden, no hallan en aquellos reinos título ni derecho para poderse haber conquistado, y en éstos hallan muchos.* Las ideas de Sánchez produjeron muchas críticas, entre ellas dos cartas que Acosta envía al P. General a 15 y 23 de marzo de 1587, "Parecer sobre la guerra de la China", y "Respuesta a los fundamentos que justifican la guerra contra China" (1954: 331-345).

37 Estudio preliminar de Edmundo O'Gorman a la *Historia natural y moral de las Indias* (México, 1979, Fondo de Cultura Económica), p. LXXVIII.

torias y calendarios, cosa mucho de ver; porque tenían sus figuras y jeroglíficas con que pintaban las cosas en esta formas, que las cosas que tenían figuras las ponían con sus propias imágenes, y para las cosas que no había imagen propia, tenían otros caracteres significativos de aquello, y con este modo figuraban cuanto querían (1979: 289).

Luego Acosta habla del calendario, de las *arengas y parlamentos* de los oradores, de los *cantares* de los poetas, que debían memorizar los niños en la escuela y que ciertos indios pusieron por escrito, al aprender la escritura alfabética después de la conquista española[38].

Aunque ya he hablado de sus dos libros más etnológicas y de otros escritos menores, publicados por Francisco Mateos en *Obras* en la Biblioteca de Autores Españoles, abordo ahora las ediciones de esos

---

38 Es sabido que los antiguos mexicanos tuvieron una escritura de glifos de cinco tipos: pictográficos, ideográficos, numerales y fonéticos, que representaban objetos, ideas, números, fechas o sonidos (silábicos o alfabéticos), aunque el desarrollo de estos últimos fue limitado y así no contaron con un alfabeto completo. En el pasaje que transcribo luego Acosta se refiere solo a los glifos pictográficos (figuras) e ideográficos (caracteres), que los indios seguían utilizando tras la conquista, y cuenta una catequesis pictográfica sobre la oración cristiana del *Yo, pecador,* de la que fue testigo: *Para significar aquella palabra: 'Yo, pecador, me confieso', pintan un indio hincado de rodillas a los pies de un religioso, como que se confiesa; y luego por aquella: 'a Dios todopoderoso', pintan tres caras con sus coronas al modo de la Trinidad; y ala gloriosa Virgen María, pintan un rostro de Nuestra Señora y medio cuerpo con un niño; y a San pedro y San Pablo, dos cabezas con coronas, y unas llaves y una espada; y a este modo va toda la confesión escrito por imágenes, y donde faltan imágenes ponen caracteres, como en: 'que peque, etc.; de donde se podrá colegir la viveza de los ingenios de estos indios, pues este modo de escribir nuestras oraciones y cosas de fe, ni se lo enseñaron los españoles, ni ellos pudieron salir con él, si no hicieran muy particular concepto de lo que les enseñaban* (1979: 290). Acosta completa el dato mexicano con una referencia al Perú. Recuerda que aquí vio *escrita, la confesión que de todos sus pecados un indio traía, para confesarse, pintando cada uno de los diez mandamientos por cierto modo, y luego allí haciendo ciertas señales como cifras, que eran los pecados que había hecho contra aquel mandamiento.* Y defiende a los indios, no sólo porque, al menos los autores de tal catequesis pictográfica, *hicieron un muy particular concepto de lo que les enseñaban* y lo tradujeron a la escritura de su cultura, sino por el valor intrínseco de tal escritura, para terminar con ironía que, si a *muchos de los muy estirados españoles les dieran a cargo de hacer memoria de cosas semejantes, por vía de imágenes y señales, que en un año no acertaran, ni aun quizás en diez* (1979: 290).

libros para medir su influjo. A la primera edición latina del *De procuranda indorum salute* (Salamanca, 1588, Guillermo Foquel) siguen otras cuatro en latín: Salamanca (1589), Colonia (1596), Lyon (1670) y Manila (1858); dos en castellano: Madrid (1952) y Madrid (1954) en las *Obras*, y una bilingüe del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid en dos tomos, cuyos subtítulos son *Pacificación y colonización* (1984) y *Educación y evangelización* (1987), preparada por Luciano Pereña sobre el original de Acosta previo a la censura, que se conserva en la Universidad de Salamanca. A la primera edición castellana de la *Historia natural y moral de las Indias* (Sevilla, 1590, Juan de León) siguen las siguientes: Barcelona (1591), Madrid (1608, 1752, 1792, 1894), México (1940, 1962, 1979) y Madrid (1990), y traducido a muchas lenguas, incluso al japonés (1978). Paso ya a presentar los aportes de Acosta, que son su reflexión sobre la evangelización indígena y sobre las culturas americanas.

6.1. Reflexión sobre la evangelización indígena

Esta es el tema central de los seis libros del *De procuranda*, que se aborda también en el libro V de la *Historia*, dedicado a la religión y ritos de los indios. El *De procuranda* es producto, no de una larga experiencia misional que Acosta no tuvo, sino de una reflexión sistemática sobre los problemas de las misiones, en la coyuntura de la reorganización del Virrey Toledo, y a la luz del II Concilio Límense y de la preparación del III, los dos concilios más importantes para la evangelización andina. El *De procuranda* es uno de los más influyentes tratados de misionología, lo que se confirma con sus múltiples ediciones. Entre los temas de reflexión de Acosta sobre la evangelización, señalo cinco:

1. Los indios pueden ser verdaderos cristianos. Es el tema del primer libro del *De procuranda,* que era muy debatido cuando Acosta llegó al Perú. La razón fundamental era de tipo teológico: el llamamiento de Dios a todos los hombres por medio de su hijo Jesucristo no podía excluir a los indios, y si la evangelización parecía haber fracasado hasta el momento, ello se debía no a los indios, sino a cómo se había hecho la evangelización. Si bien el llamamiento de los indios por Dios es un problema teológico, debajo de él late un problema antropológico y político importante: la igualdad de todos los hombres y el que los indios

tenían un lugar en el cosmos[39]. Por eso, en el capítulo 1 del libro I *De procuranda* Acosta afirma: *desistamos de sacar a relucir la dureza y tardo ingenio de los indios (…) y no osemos afirmar que algún linaje de hombres está excluido de la común salvación de todos* (1954: 396). Luego refuerza su argumentación, indicando que las dificultades reales en la cristianización de los indios se deben, no a la falta de capacidad de los indios, sino a la educación y costumbre *(es cosa averiguada que más influye en el índole de los hombres la educación que el nacimiento)* (1954: 412), donde Acosta formula un principio muy claro para la antropología de hoy, pero novedoso para la de su tiempo, y, sobre todo, a la falta de virtud y celos de muchos doctrineros, al empleo de métodos de catequización inadecuados y a la violencia de la primera catequesis: *la nación de los indios habiendo al principio recibido el evangelio más bien por la fuerza de las armas que por la simple predicación, conserva el medio contraído y la condición servil (…) y da muestra de ello siempre que pueda hacerlo impunemente. Nada hay que tanto se oponga ala fe como la fuerza y la violencia* (1954: 420).

Finalmente, afirma que, por más que el cristianismo de muchos indios sea deficiente *(porque adoran a Cristo y dan culto a sus dioses*

---

39 Octavio Paz, en su sugerente ensayo sobre la nacionalidad mexicana El *laberinto de la soledad* (1950) (México, 1973, Fondo de Cultura Económica), ha escrito algo que confirma lo dicho: *Sin la Iglesia el destino de los indios habría sido muy diverso. Y no pienso solamente en la lucha emprendida por dulcificar las condiciones de vida y organizados de manera más justa y cristiana, sino en la posibilidad que el bautismo les ofrecía deformar parte, por virtud de la consagración, de un orden y de una Iglesia. Por la fe católica los indios, en situación de orfandad, rotos los lazos de sus antiguas culturas, muertos sus dioses tanto como sus ciudades, encuentran un lugar en le mundo. Esa oportunidad de pertenecer a un orden vivo, así fuese en la base de la pirámide social, les fue despiadadamente negada a los nativos por los protestantes de Nueva Inglaterra. Se olvida con frecuencia que pertenecer a la fe católica significa encontrar un sitio en el Cosmos. La huida de los dioses y la muerte de los jefes había dejado al indígena en una soledad tan completa como difícil de imaginar para un hombre moderno. El catolicismo lo hace reanudar sus lazos con el mundo y el trasmundo. Devuelve sentido a su presencia en la tierra, alimenta sus esperanzas y justifica su vida y su muerte* (1973: 92). Sobre la diferencia con Estados Unidos, consúltese a Juan Ortega y Medina, *La evangelización puritana en Norteamérica*. México, 1976, Fondo de Cultura Económica.

(1954: 421) y por más que se haya anunciado en un contexto inadecuado *(si a pesar de tanta maldad de nuestros hombres, todavía los indios creen en Dios, ¿qué sería si desde el comienzo de la predicación hubiesen visto los pies hermosos de los que anuncian el evangelio de la paz?* (1954: 428), es cierto que *cualquiera cosa que digan en contrario los que se creen ellos solos cristianos, también en las naciones se han difundido la gracia de Dios y no hace el Señor diferencia entre ellos y nosotros, purificando por la fe sus corazones* (1954: 429). Con lo que no sólo hay un llamamiento de los indios a la fe, sino una participación efectiva de la misma[40].

2. La evangelización no puede olvidar la conquista. Como ésta fue para Acosta un gran obstáculo para la evangelización, analiza en su obra la situación colonial. El libro II trata de la justicia y la injusticia de la guerra a los indios y el III de los deberes del gobierno colonial para con los indios, y sólo después el *De procuranda* examina los temas pastorales: los ministros espirituales (lib. IV), el catecismo y el método de catequizar (lib. V) y la administración de los sacramentos a los indios (lib. VI). Por eso, el *De procuranda* es, un tratado, no sólo de pastoral, sino también de ética política, aunque escrito en una situación concreta. Puede ser útil comparar al respecto las posturas de Acosta y Las Casas. Éste llega a América diez años después del descubrimiento europeo, actúa como clérigo-encomendero en Cuba, es testigo de la desaparición de los indios y, tras su conversión, se transforma en defensor de éstos y en promotor de la evangelización pacífica. En cambio, Acosta llega a América como ochenta años después del descubrimiento y halla una realidad diferente. Ya no se discute sobre los justos títulos de la conquista, los españoles han decidido quedarse para siempre y, a pesar del fracaso de las *Leyes Nuevas* (1542-1543), está vigente un ordenamiento legal más

40 Uno de los puntos más discutidos del *De procuranda,* desde el punto de vista teológico, es su afirmación de la necesidad de la fe explícita en Cristo para salvarse. La seriedad con que el mundo colonial discutía esos temas se desprende de que el dominico Francisco de la Cruz, a quien Acosta lo refuta sin nombrarlo *(un varón tenido largo espacio por insigne en la doctrina y muy religioso, pero que ahora se ha trocado o se ha manifestado como grande hereje)* (1954: 551) y en cuyo proceso interviene, fue quemado por la Inquisición de Lima en 1578. Otros teólogos jesuitas como Suárez (Defide, disp. XII, sub. IV, n. 10) y Vásquez (*Opera.* Ingolstadii, v. VI, 467) se apartan de la sentencia rígida de Acosta.

respetuoso de los indios, basado en los acuerdos de la Junta Magna de Madrid (1568) traídos por Toledo, y en las Ordenanzas de pacificación de Felipe II (1573), que suspenden las guerras de conquista.

Por eso, Acosta, por la situación política que le tocó vivir, no se veía como profeta que debía denunciar las injusticias contra los indios en cualquier sitio y a cualquier precio, sino como un teólogo, moralista y pastor que debía ofrecer las soluciones más adecuadas a los problemas éticos y pastorales de la colonización española. Así no plantea cómo evangelizar a los indios al margen de la conquista, sino cómo evangelizarlos a pesar de la conquista, que se juzga un hecho irreversible, tratando de minimizar la relación colonial y de salvaguardar en lo posible los derechos de los indios. Su postura realista no le hizo caer en una evangelización espiritualista y descarnada, pues en los libros II y III analiza bien los problemas éticos[41].

---

41 Un ejemplo claro es el problema de la mita minera. Esta era, al mismo tiempo, *cuchillo de los indios,* según una expresión bastante generalizada, y la clave de la economía colonial. Acosta no niega en absoluto su dureza, la describe con enorme realismo y aún la compara con la explotación de las pesquerías, que tantas muertes de indios habían acarreado y que habían acabado siendo prohibidas por el rey: *Muy dura parece la legislación que obliga a los indios a trabajar en las minas. Este trabajo los antiguos lo tuvieron por tan duro y afrentoso que, como ahora castigan a los facinerosos a servir en galeras por los horrendos crímenes que han cometido, así ellos entonces los condenaban a trabajar en las minas. Esta condena era la más cercana a la pena de muerte. Forzar, pues, a estos trabajos a hombres libres y que ningún mal han hecho, parece algo ciertamente truculento. Además es un hecho que los pozos de plata fueron a la vez cementerio de indios. Muchos miles han perecido por ese tipo de trabajo* (1984: 527). Luego analiza los contras y los pros de la mita minera en la sociedad colonial. Los primeros eran evidentes, pues era injusta con los indios, *puesto que se les obliga a servir al lucro ajeno a costa de tantos inconvenientes personales suyos, abandonando a su tierra y sus hijos. Les expone, además, a peligros extremos, pues muchos perecen por el cambio de clima, la dureza del trabajo y los accidentes de ese tipo de actividad.* Pero, por otra parte, Acosta sabía que las minas eran el motor de la vida colonial: *si se abandona la explotación de minas (…), toda promoción y organización pública de los indios cae por los suelos. Ese es el objetivo que buscan los españoles con tan grandes periplos por el mar. Esa es la razón por la que negocian los mercaderes, proceden los jueces e incluso muchas veces los sacerdotes predican el Evangelio. El día en que falten el oro y la plata o desaparezcan de la circulación, se desvanecerá automáticamente toda connivencia de gente, toda ambición viajera, toda rivalidad en el campo civil o eclesiástico* (1984: 531). Y así, Acosta juzga,

3. La evangelización debe partir de la cultura indígena. Acosta se opone radicalmente al método de evangelización de hacer tabula rasa, destruyendo a sangre y fuego los ídolos y huacas, como hicieron al principio no sólo la turba de soldados, sino algunos sacerdotes: *Esforzarse en quitar primero por fuerza la idolatría, antes de que espontáneamente reciban el evangelio, siempre me ha parecido (…) cerrar a cal la puerta del evangelio a los fieles en lugar de abrirla* (1954: 561). Apoya su tesis de que *antes que quitar los ídolos del corazón de los paganos que de los altares* con la autoridad de san Agustín. Además, recurre al consejo del papa Gregorio al evangelizador de Inglaterra y formula un principio clásico de la aculturación dirigida de mantener todo lo aprovechable de la cultura indígena y aun hacer sustituciones:

> *Oficio nuestro es ir poco a poco formando a los indios en las costumbres y la disciplina cristiana, y cortar sin estrépito los ritos supersticiosos y sacrílegos y los hábitos de bárbara fiereza; mas, en los puntos en que sus costumbres no se oponen a la religión o ala justicia, no creo conveniente cambiarlas; antes al contrario, retener todo lo paterno y gentilicio, con tal que no sea contrario a la razón (…). Por lo cual muchas cosas hay que disimularlas, otras alabarlas; y las que están más arraigadas y hacen más daño con maña y destreza hay que sustituirlas con otras buenas semejantes. De lo cual tenemos la autoridad del ilustre Gregorio papa, el cual, preguntado por Agustín, Obispo de los ingleses, sobre causas semejantes, escribe a Melito: "Dile a Agustín que he pensado mucho dentro de mí del caso de los ingleses; y pienso que no conviene de ninguna manera destruir los templos que tienen de sus ídolos, sino sólo los mismos ídolos, para que, viendo esas gentes que se respetan sus templos, depongan de su corazón el error, y co-*

---

con una discutible visión providencialista de la historia que *la avaricia de los cristianos se ha convertido en causa de evangelización de los indios* y recordando que *el trabajo de los indios en las minas, ha sido tratado grave y maduramente no ha mucho tiempo en una consulta de teólogos y jurisconsultos* y que hay *leyes y ordenanzas provinciales que determinan el orden y moderación que se ha de guardar al extraer los metales proveyendo a la salud y comodidad de los indios,* no cree que le corresponda a él *reprobar el parecer de tan insisgnes varones y mucho menos reclamar leyes nuevas con que se mitigue la condición tan dura de los indios* (1984: 535). Por eso, se limita a resumir las condiciones en que debía darse la mita. Es sabido que esta postura sobre la mita como mal necesario fue generalizándose, siéndose compartida por el indio cronista Guamán Poma y el jurista Solórzano y Pereyra.

> *nociendo al Dios verdadero y adorándolo, concurran a los lugares que les son familiares; y porque suelen matar muchos bueyes en sus sacrificios a los demonios, ha de trocárseles la costumbre en alguna solemnidad, como la dedicación del templo o del nacimiento de los mártires, y que levanten sus tiendas de ramos de árboles junto a las iglesias, que antes eran templos gentílicos, y celebren las fiestas con banquetes religiosos (…), a fin de que, dejándoles algunos goces exteriores, aprendan a gozar más fácilmente de los gustos interiores. Porque querer cortar de ingenios duros todos los resabios a la vez es imposible; y también los que quieran subir a lo alto, suben poco a poco, por pasos y no por saltos (1954: 502).*

Este principio es muy antropológico, porque no es otra cosa que reinterpretar las religiones indígenas (creencias, ritos y templos) desde la religión cristiana, y es lo contrario a lo que hicieron muchos indios ante una evangelización bastante compulsiva; además, su formulación es tanto más loable porque Acosta pensaba, como otros misioneros del siglo XVI, que las religiones indígenas eran una parodia diabólica, porque el demonio había engañado a los indios imitando los rasgos de la religión verdadera (sacrificios, sacramentos, sacerdotes, religiosas, profetas, etc.) (1954: 152), para ser honrado con honores divinos y burlarse de los hombres. Es cierto que Acosta añade que Dios se desquitó, al lograr que así los indios recibieran con más facilidad el cristianismo.

4. Conocimiento de las religiones indígenas. Por eso, él recoge acertadas síntesis de la religión andino y azteca con sus creencias, ritos, formas de organización y normas éticas peculiares en el libro V de la *Historia* y en muchos pasajes dispersos en el *De procuranda*. Aunque Acosta reconoce que *no deja la luz de la verdad y razón alguna tanto de obrar en ellos, y así comúnmente sienten y confiesan un supremo señor y hacedor de todo, al cual los de Perú llamaban Wiracocha* (1954: 141), el que *no tuvieran vocablo propio para nombrar a Dios (…) en lengua de indios* y el presupuesto de la teología colonial de que todos los dioses de los gentiles son demonios, hacen que describa todo el sistema religioso indígena como simple idolatría y como una parodia diabólica, como luego se verá. Pero la descripción es bastante exacta y la basa en sus propias investigaciones y en otros autores, como Polo de Ondegardo para el Perú, y Juan de Tovar para México, habiendo además muchas referencias a los autores clásicos y a los santos padres. Como ejemplo de las

descripciones de Acosta, transcribo su síntesis del panteón andino en el *De procuranda*, que desarrolla más ampliamente en la *Historia*. Después del Dios creador:

> *El mayor honor lo tributan al sol, y después de él, al trueno: al sol llaman Punchao, y al trueno, Yllapu; a la Quilla, que es la luna, y a Cuillor, que son los astros; a la tierra, a la que llaman Pachamama, y al mar, Mamacocha, la adoran también al modo de los caldeos. Además, a sus reyes, hombres de fama ilustres, les atribuyen la divinidad y lo adoran, y sus cuerpos, conservados con arte maravilloso enteros y como vivos, hasta ahora los tienen; así el primero de ellos Mangocapa y Viracocha, Inga Yupangi y Guainacapa y a sus demás progenitores en ciertas fiestas establecidas, los veneraban religiosísimamente y les ofrecían sacrificios cuando les era permitido; tanto que podrían competir en ingenio con los griegos para conservar la memoria de sus mayores. Pues lo que toca a la superstición de los egipcios está tan en vigor entre los indios, que no se pueden contar los géneros de sacrilegios y guacas: montes, cuestas, rocas prominentes, aguas manantiales útiles, ríos que corren precipitados, cumbres altas de las peñas, montones grandes de arena, abertura de un hoyo tenebroso, un árbol gigantesco y añoso, una vena de metal, la forma rara y elegante de cualquier piedrecita; finalmente, por decirlo de una vez, cuanto observan que se aventaja mucho sobre sus cosas congéneres, luego al punto lo toman por divino y sin tardanza lo adoran (1954: 560).*

5. Un modelo de doctrina diferente. Acosta acepta que los jesuitas se encarguen de la doctrina de Juli entre los aymarás, a pesar de todas las razones que en el *De procuranda* aduce para no tomar doctrinas (1954: 573-574), y allí permanecen los jesuitas casi dos siglos[42]. Puede decirse que los dos polos del nuevo modelo de doctrina son el respeto a la cultura nativa en todo lo que no se oponga a la religión y la justicia, como se acaba de afirmar, y la independencia frente a los españoles. El testimonio de la *Crónica anónima*, que se recogió en el apartado 4 del cap. I, es prueba del dinamismo de una obra alentada por Acosta. Mu-

---

42 Puede consultarse mi obra *La transformación religiosa peruana* (Lima, 1983, Pontificia Universidad Católica), donde hablo de "Juli, un modelo de doctrina diferente" (1983, 388-403). Mucho más completo al respecto es el estudio de Norman Meildejohn, *La Iglesia y los lupaqas durante la colonia.* Cusco, 1988, Centro de Estudios Rurales Andinos Las Casas.

chas de las normas de las reducciones de Juli son las orientaciones del *De procuranda*, en este sentido puede decirse que Acosta es el inspirador de las reducciones de Juli, que fueron predecesoras de las del Paraguay. Si al tocar ciertos puntos en el *De procuranda*, como al servicio personal o la encomienda (Lib. III, caps. 11-18), Acosta no tomo una postura más radical, fue porque la situación del virreinato y la necesidad de la mono de obra de Juli, que estaba dentro del radio de acción de Potosí, no permitían otra salida.

6.2. Reflexión sobre las culturas americanas

Este segundo tema lo desarrolla sobre todo en su *Historia*. En ella Acosta quiere ofrecer al hombre europeo una síntesis de la naturaleza y la cultura del nuevo mundo. Su proemio al lector comienza así:

> *Del Nuevo Mundo e Indias occidentales han escrito muchos autores diversos libros y relaciones, en que dan noticias de las nuevas cosas y extrañas, que en aquellas partes se han descubierto, y de los hechos y sucesos de los españoles que las han conquistado y poblado. Más hasta ahora no he visto autor que trate de declarar las causas y razones de tales novedades y extrañezas de naturaleza, ni que haga discurso o inquisición en esta parte; ni tampoco he topado libro cuyo argumento sea hechos e historia de los mismos indios antiguos y naturales habitadores del nuevo orbe (1954: 4).*

Para lo cual en los cuatro primeros libros describe las *obras de naturaleza*, presentando, sucesivamente, el cosmos, el globo terráqueo y el mundo americano y su poblamiento (Lib. I); la zona tórrida, por la vieja idea de que ella no podía estar habitada (Lib. II); América, descrita de acuerdo al esquema básico de los cuatro *elementos* (tierra, agua, aire y fuego), que eran como la esencia de la materia (Lib. III); América, descrita de acuerdo al esquema tripartito de elementos *compuestos* de los tres reinos (mineral, vegetal y animal) (Lib. IV). Y en los tres libros restantes describe las *obras del libre albedrío,* presentando al hombre americano como ser religioso con creencias, ritos y formas de organización (Lib. V), al hombre americano como ser socio-cultural con su organización educativa, social y política (Lib. VI) y al hombre americano como ser histórico: historia de los aztecas (la de los incas la trata con más brevedad en el libro anterior), que culmina con un capítulo dedicado a

la *disposición que la divina providencia ordenó en Indias para la entrada de la religión cristiana en ella* (Lib. VII).

Este último capítulo de la obra es especialmente significativo para asegurar la integración de América en la *cristiandad europea.* El gran escándalo, que significa la aparición de una mitad del mundo no cristiano en pleno siglo XVI de la era cristiana, cuestiona profundamente los mismos fundamentos epistemológicos de la cultura (la credibilidad de la Biblia) y el sentido de la salvación religiosa del hombre americano. Acosta resuelve este problema de modo diferente a como lo hacen otros estudiosos del hombre americano, como el Calancha, que se verá en el cap. VI. A Acosta no le convencen todas las citas de la biblia para explicar la existencia o la cristianización de América, aunque sea *muy razonable que de un negocio tan grande como es el de descubrimiento y conversión a la fe de Cristo del Nuevo Mundo, haya alguna mención en las sagradas escrituras* (1954: 25). Y construye una teología de la historia, que es útil en una historia de la antropología porque se construye con argumentos históricos y etnológicos, sobre la salvación religiosa de los indios, aunque considera diabólicas a las religiones autóctonas, con la notable providencia de Dios que se muestra en la cristianización del mundo mexicano y peruano, las dos altas culturas americanas.

Acosta expone cuatro pruebas. La primera es que Dios preparó la historia americana con dos grandes imperios unificados, de alta cultura y con una lengua común, todo lo cual facilitó mucho la evangelización, como se demuestra de la dificultad que tiene la evangelización entre los indios amazónicos o de la Florida. La segunda es que la división interna de los dos grandes imperios (el conflicto entre Atahualpa y Huáscar en el Perú y el de México y Tlascala) dan un tono providencial a la conquista, que de otro modo no hubiera podido realizarse, a pesar de la superioridad de los españoles en caballos y armas, como lo demostraba su actual fracaso en la conquista de Chile, de los chunchos amazónicos o de los chichimecas mexicanos, cuyo poder era mucho menor que el de los dos imperios. La tercera es que la parodia que el diablo hizo de los ritos y creencias de la verdadera religión sirvió *para que las recibiesen bien en la verdad los que en la mentira las habían recibido: en todo es Dios sabio y maravilloso, y con las mismas armas vence al adversario* (1954:

246). Y la cuarta es que *quiso nuestro Dios (…) hacer que los mismos demonios (…), tenidos falsamente por dioses, diesen a su pesar testimonio de la venida de la verdadera ley, del poder de Cristo y del triunfo de la cruz, como por los anuncios y profecías y señales y prodigios arriba referidos (…) certísimamente consta* (1954: 246). Así América adquiere *sentido* en la historia de la cristiandad.

La obra tuvo un gran éxito editorial, como ya se vio. Además se tradujo a todas las lenguas cultas europeas, y así antes de medio siglo de su aparición, ya se habían hecho diez traducciones (tres al alemán, dos al francés y al latín y una al inglés, al italiano y al holandés). ¿Cómo se explica este éxito editorial? Palerm observa al respecto:

> *Esta rápida difusión y la influencia universal del libro de Acosta suscita interesantes preguntas. Casi un siglo después del descubrimiento, el éxito de la Historia difícilmente puede explicarse en términos de la curiosidad ingenua por el Nuevo Mundo, ya por entonces satisfecha por muchas publicaciones, algunas de ellas francamente fantásticas. El hecho explicativo es que Acosta formula una serie de cuestiones y las resuelve con procedimientos metodológicos que están ligados, precisamente, a la nueva etnología. Acosta suscita y debate, quizás por primera vez, los grandes problemas que surgen al tratar de incorporar la experiencia natural y humana del Nuevo Mundo a las concepciones de la teología, la historia y la ciencia europea*[43].

Efectivamente, la obra de Acosta trata de probar en sus cuatro primeros libros que América, no obstante la ignorancia en que se estaba acerca de su existencia, no obstante estar situada en una región que se consideraba inhabitable y no obstante todas las cosas naturales extrañas, era parte integrante del cosmos y del mundo y estaba formada de la misma materia y de los mismos entes que el viejo mundo. Y en los tres libros restantes trata de probar que América, no obstante la existencia de una nueva vida religiosa y cultural autóctonas, era parte integrante de la humanidad[44]. De esta manera Acosta explica a los europeos de su tiempo el caos intelectual que significo la aparición del nuevo mundo y que

---

43 Palerm, *Historia de la etnología. Los precursores.* México, 1974, Sep-Inah, p. 249.

44 El desarrollo de este punto se basa en la excelente introducción de Edmundo O'Gorman a la edición de la *Historia* (México, 1962, Fondo de Cultura Económica), pp. XI-LIII.

debió de ser semejante al que se crearía actualmente a nuestra ciencia, a nuestra historia y a nuestra teología, si alguna de nuestras naves espaciales descubriera interlocutores inteligentes. Tras esta visión de conjunto de la *Historia*, paso a exponer tres aportes a la teoría etnológica.

1. El poblamiento del hombre americano. Este punto lo desarrolla en su *Historia* (Lib. I, caps. 16-25). Es un análisis etnológico interesante, con un estricto *diseño de investigación.* Partiendo del postulado teológico del origen común de los seres humanos (monogenismo bíblico), se plantea el problema de dónde vino el hombre americano y analiza con rigor científico cada una de estas tres hipótesis que formula: por mar, intencionalmente; por mar, a consecuencia de un naufragio; por tierra. Y aunque el estrecho de Bering no se descubrió sino dos siglos después, concluye:

> *Más así a bulto y por discreción podemos colegir de todo el discurso arriba hecho, que el linaje de los hombres se vino pasando poco a poco, hasta llegar al nuevo orbe, ayudando a esto la continuidad y la vecindad de las tierras, y a tiempo alguna navegación, y que este fue el orden de venir y no hacer armada de propósito, ni suceder ningún gran naufragio; aunque también pudo haber en parte algo de esto; porque siendo aquestas regiones larguísimas, y habiendo en ellas innumerables naciones, bien podemos creer que unos de una suerte, y otros de otra se vieron en fin a poblar. Mas al fin, en lo que me resumo, es que el continuarse las tierras de Indias con esotras del mundo o, a lo menos, estar muy cercanas, ha sido la principal y la más verdadera razón de poblarse las Indias; y tengo para mí, que el nuevo orbe o Indias Occidentales, no ha muchos millares de años que las habitan hombres, y que los primeros que entraron en ellas más eran hombres salvajes y cazadores que gente de república y pulida; y que aquellos aportaron al nuevo mundo, por haberse perdido de su tierra o por hallarse estrechos y necesitados de buscar nueva tierra, y hallándose comenzaron poco a poco a poblarla, no teniendo más leyes que un poco de luz natural, y ésa muy oscurecida, y cuanto mucho algunas costumbres que le quedaron de su patria primera.*
>
> *Aunque no es cosa increíble de pensar; que aunque hubiesen salido de tierras de policía y bien gobernadas, se les olvidase todo con el largo tiempo y poco uso: pues es notorio que, aun en España y en Italia, se hallan manadas de hombres, que, si no es el gesto y figura, no tienen otra cosa de hombres.*

Así que por este camino vino a haber una barbaridad infinita en el nueva mundo (1954: 37-38).

Esta conclusión, que coincide fundamentalmente con lo que opina la ciencia hoy sobre el origen del hombre americano, la apoya en una serie de pruebas que confirman su hipótesis o excluyen las otras dos: a) la cercanía del nuevo y el viejo mundo *(la una tierra y la otra en alguna parte se juntan o allegan mucho. Hasta ahora al menos no hay certidumbre de lo contrario, porque al polo ártico, que llaman norte, no está descubierta y sabida toda la longitud de la tierra; ni faltan muchos que afirmen que sobre la Florida corre la tierra (…) hasta el mar Scítico o hasta el Germánico)* (1954: 33); b) en tierra firme hay animales (leones, tigres, osos, etc.), que naturalmente no pudieron ser traídos en barco (p. 34); c) en ninguna parte se han hallado barcos grandes, ni tenían técnicas marinas avanzadas *(no sabían de aguja, ni de astrolabio, ni de cuadrante)* (p. 34) para explicar una gran navegación; c) no vinieron los indios a través de la Atlántida *(no tengo tanta reverencia a Platón, por más que le llamen divino (…), se me hace muy difícil de creer que pudo contar todo aquel cuento de la isla Atlántida por verdadera historia)* (p. 35); d) no es válida la opinión de que descienden de los judíos *(sabemos que los hebreos usaron letras, en los indios no hay rastros de ellas; los otros eran muy amigos del dinero, éstos no se les da cosa)* (p. 37), los indios no se circuncidan, y si fueran judíos, conservarían, como en toda la diáspora, su lengua y su fe en el Mesías); e) finalmente, lo que dicen los indios en sus mitos de origen tampoco resuelve el problema *(cuanto hay de memoria y relación de estos indios llega a cuatrocientos años (…), todo lo de antes es pura confusión y tinieblas, sin poderse hallar cosa cierta. Y no es de maravillar faltándose libros y escrita, en cuyo lugar aquella su tan especial cuenta de los quipocamayos es harto (…) que pueda dar razón de cuatrocientos años)* (p. 39). Independientemente de la validez de cada prueba, cuando a la antropología anglosajona le faltaban casi tres siglos para nacer, es notable la seriedad metodológica de Acosta y el valor de algunos conceptos teóricos, como la evolución de las culturas americanas o la posibilidad de una degeneración.

2. Tipología de la evolución cultural. Desarrolla este tema en la introducción *De procuranda*, al tratar de los tipos de evangelización.

Para Acosta *es un error vulgar tomar a las Indias por un campo o aldea, y como todos se llaman por su nombre, así creer que son también de una condición* (1954: 395). Sin embargo, *no todos son iguales, sino que va muchos de indios a indios (…) pero pueden reducirse a tres clases,* que forman una tipología:

> *La primera es de aquellos que no se apartan demasiado de la recta razón; y a ella pertenecen los que tienen república estable, leyes públicas, ciudades fortificadas, magistrados obedecidos y, lo quemas importa, uso y conocimiento de las letras, porque donde quiera que hay libros y monumentos escritos, la gente es más humana y política. A esta clase pertenecen los chinos (…), los japoneses y otras muchas provincias de la India oriental.*
> *En la segunda clase incluyo los bárbaros, que aunque no llegaron a alcanzar el uso de la escritura, ni los conocimientos filosóficos o civiles, sin embargo tienen una república y magistrados ciertos, y asientos o poblaciones estables, donde guardan manera de policía, y orden de ejércitos o capitanes, y finalmente alguna forma solemne de culto religioso. De este género eran nuestros mexicanos y peruanos, cuyos imperios y repúblicas, leyes e instituciones son verdaderamente dignos de admiración.*
> *Finalmente, a la tercera clase de bárbaros no es fácil decir las muchas gentes y naciones del nuevo mundo que pertenecen. En ella entran los salvajes semejantes a fieras, que apenas tienen sentimiento humano; sin ley, ni rey, ni pactos, sin magistrados ni república, que mudan de habitación, o si la tienen fija, más se asemeja a cuevas defieras o cercas de animales. Tales son (…) los Caribes (…), los Chunchos, los Chiriguanás, los Mojos (…), la mayor parte de los del Brasil y la casi totalidad de las parcialidades de la Florida (1954: 392-393).*

Acosta ve en su tipología tres tipos de sociedad con rasgos propios, ante las cuales hay que tener una estrategia de evangelización diferente. A los primeros hay que evangelizarlos por el convencimiento, como hicieron los apóstoles con Grecia y Roma, y si se quiere hacerlos con las armas, sólo se logra volverlos enemigos del nombre cristiano. A los segundos, como *si no son constreñidos por un poder superior, con dificultad recibirán la luz del evangelio y tomaran costumbres dignas de hombres (…), la misma razón establece que los que entre ellos abracen el evangelio, pasen a poder de príncipes y magistrados cristianos, pero con tal de que no sean privados del libre uso de fortuna y bienes, y se les mantengan las leyes y usos que no sean contrarios a la razón o al evangelio* (1954:

393). Finalmente, a los terceros *conviene enseñarles que aprendan a ser hombres e instruirlos como niños. Y si atrayéndolos con halagos se dejan voluntariamente enseñar, mejor seria; mas si se resisten (…), hay que contenerlos con fuerza y poder convenientes, y obligarles a que dejen la selva y (…) hacerles fuerza para que entren en el reino de los cielos.* No interesa ahora la diferente estrategia evangelizadora, que refleja además un concepto de libertad religiosa propia del siglo XVI y totalmente distinto al nuestro, sino la exactitud de los rasgos culturales de cada sociedad. Si este proemio es más bien una tipología de las sociedades que una primera formulación del evolucionismo cultural, también lo segundo está implícito[45], por el dinamismo cultural al que alude Acosta, al hablar de la posibilidad de evolucionar o de degenerar de los primeros habitantes de América. Además, hay puntos que coinciden con la teoría evolutiva de Morgan: la escritura como propio de la civilización, ciertos rasgos de la sociedad bárbara y civilizada, y la posibilidad de "ideologización" de la teoría, convirtiéndose en justificación de la política colonial y de la evangelización compulsiva.

3. Relación del hombre con el medio. El sólo titulo de la *Historia* –natural y moral– es una afirmación de la importancia que dio Acosta al medio y puede considerársele naturalista y cosmógrafo. Nieto ha escrito sobre este punto:

> *La Historia exhibe indudables aciertos y atisbos de descubrimientos posteriores. Presiente las variaciones magnéticas, la existencia del continente australiano, la proximidad de Asia y América por el estrecho de Bering, la influencia de la corriente peruana en el clima de la costa. La riqueza mineral, las flores y la fauna del país aparecen minuciosamente descritas. Registran la manifestación del "mal de montaña", experimentado por su autor desagradablemente al cruzar la cordillera de Pariacaca. Hace consideraciones sobre la cruz del sur, su desviación del polo correspondiente y el modo que debe observarse para tomar por ella la altura sin errar. En suma, un arsenal de información que ningún científico desdeña*[46].

---

45 John Rowe, "Etnography and Etnology in the Sixteenth Century", *Kroeber Anthropological Society* (Berkeley, California), 30 (1960).

46 Armando Nieto, "Reflexiones de un teólogo del siglo XVI sobre las religiones nativas", en *Revista de la Universidad Católica.* Lima, 1977, n° 2, p. 135.

Capítulo III
Funcionarios de la administración colonial

Después de presentar a cuatro grandes estudiosos de las sociedades americanas, presento a estudiosos vinculados a la praxis colonial. Se trata de funcionarios de la administración, que dieron normas de gobierno, escribieron informes burocráticos o compusieron tratados jurídicos. Tales escritos merecen, por su enfoque, un lugar en la historia de la antropología. Me limito al virrey Toledo, a las *Relaciones geográficas* y a Solórzano Pereyra.

Presentar en esta historia a los funcionarios coloniales no significa, lógicamente, justificar la empresa colonial, sino recoger sus aportes a la investigación o a la praxis social. Por lo demás, no debe olvidarse que la antropología se desarrolló con el colonialismo occidental, porque éste obligó a Occidente a estudiar el modo de conocer, manejar y dominar a las sociedades colonizadas. Este pecado original de la antropología no invalida sus logros teóricos y metodológicos, como el que ciertas ciencias naturales (física, química o biología) se hayan desarrollado por los conflictos mundiales que costaron la vida a millones de personas, no invalida sus logros científicos. Además, el problema de la vinculación antropología– colonialismo no se limita a los antropólogos españoles en América en el siglo XVI o a los antropólogos ingleses en África en el siglo XX, sino que, como se verá a lo largo de esta historia, es un problema ético permanente de esta profesión, y de todas, cuando ellas se ponen al servicio de un sistema discutible.

1. Francisco de Toledo (1515-1584)

Comienzo por Toledo, porque, como dice Palerm, *ninguna otra experiencia colonial expresó más claramente que la del virrey Toledo del Perú las relaciones existentes entre la investigación etnográfica y el establecimiento de un sistema de dominio sobre la población nativa*[1]. Toledo nace en Oropesa (Toledo) de una de las grandes familias nobles españolas. A los diecinueve años inicia su carrera al servicio del emperador Carlos, como soldado en diferentes campañas y como diplomático en difíciles misiones en Europa y África. Felipe II, que establece en España y en las colonias americanas uno de los sistemas de administración burocrática más avanzados, le nombra en 1568 virrey del Perú. Toledo desarrolla su notable capacidad de gobierno y se convierte en el *supremo organizador del Virreinato*–, según la expresión de Roberto Levillier, su principal biógrafo[2]. Vargas Ugarte hace este retrato de Toledo:

> *Se le extendían los despachos de virrey del Perú, cuando contaba unos 52 años. Sin mujer y sin hijos, habiendo llevado hasta entonces una vida casi austera, podía –como él mismo lo dice en una de sus cartas– dedicar toda su atención a los negocios que se le confiaran; pero, al mismo tiempo, es preciso reconocer que el aislamiento en que había vivido, la ausencia de un afecto honrado que despertara su sensibilidad y hasta su ascetismo, le dieron una inflexibilidad de carácter y una sequedad y falta de emoción en el trato con los hombres que no dejaron de empeñar un tanto su obra*[3].

Entre 1570-1575 inicia una minuciosa y prolongada *visita general* del Perú profundo, en la que no tuvo muchos imitadores en los virreyes y gobernantes posteriores, y recorre Huarochirí, Jauja, Guamanga, Cusco, Chuquiabo (La Paz), Potosí y La Plata; además, él nombra distintos visitadores. Es sabido que la *visita* era un medio ordinario del gobierno

---

1 Ángel Palerm, *Historia de la etnología: los precursores*. México, Sep-Inah, 1974, p. 226.

2 Probablemente el estudio más completo sobre Toledo lo hizo el americanista francés Roberto Levillier, autor de *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú. Su vida y su obra,* tomo I: *Años de andanzas y de guerras (1505-1572)*. tomo II: *Sus informaciones sobre los incas (1570-1572),* tomo III: *2da. parte de Historia Indica de Sarmiento de Gamboa.* Madrid, Espasa-Calpe, 1935, 1940 y 1942, respectivamente.

3 Rubén Vargas Ugarte, Historia general del Perú, Lima, 1966, Milla Batres, tomo II, p. 177.

civil o religioso, y por eso los informes de las mismas constituyen un material importante para la historia cultural hispanoamericana. En esa visita se hacen las *Informaciones acerca del señorío y gobierno de los Incas* y se dictan las *Ordenanzas para el buen gobierno de estos reinos del Perú*, que expondré luego. En la numerosa comitiva del virrey iba Pedro Sarmiento de Gamboa, cosmógrafo y cronista, encargado de planear y describir el sitio de las nuevas reducciones y de redactar una *Historia de los incas*, con la misma orientación que las *Informaciones*,

Cuando llegó Toledo al Cusco, todavía quedaba en la región de Vilcabamba el último bastión de la resistencia indígena. Esta, que había iniciado el inca Manco, que llegó a sitiar ocho meses la ciudad del Cusco, y continuado su hijo Tito Cusi, era capitaneada por otro hijo de Manco, Túpac Amaru I. Aunque éste y los indios que le eran fieles en Vilcabamba parece que no significaban peligro para el dominio español, Toledo quiso terminar con el foco de resistencia, envió una expedición contra Túpac Amara y ordenó la innecesaria muerte del inca vencido[4]. Así terminaba la conquista española, a los cuarenta años de iniciada, por obra de Toledo, gran organizador de la sociedad colonial.

Los dos escritos de Toledo y la base de sus aportes son las *Informaciones acerca del señorío y gobierno de los Incas* (1270-1572), editadas por Levillier en *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú* (Bueno Aires, 1940, tomo II, pp. 1-204) y las *Ordenanzas que el señor*

4 Es sabido que Toledo es una de las figuras más discutidas de la historia colonial, aunque todos reconozcan el influjo que tuvo en la organización del virreinato peruano. En esta historia puede ser significativo lo que, sobre la expedición a Vilcabamba y la muerte de Túpac Amaru, piensan otros personajes de la misma, como el Inca Garcilaso, Guamán Poma de Ayala, Antonio de la Calancha y Bernabé Cobo, que recoge Levillier en el tomo I, pp. 405-434 y 437-462. Entre los historiadores de la colonia, Vargas Ugarte hace un juicio de conjunto. Condena la confirmación de la mita y la ejecución de Túpac Amara, alaba la organización del virreinato y concluye: *Maestro de quien todos somos discípulos le llamó Montesclaros y no hay exageración en la frase. Añádase a ello su abnegación en el desempeño de su cargo, su espíritu de justicia, su acrisolada honradez, su sabia previsión, y su figura alcanzará todo el relieve que le corresponde. Se nos antoja al contemplar su rostro sereno y sombreado de austeridad un personaje de los cuadros de Zurbarán (…). A él no le cupo la tarea de desbrozar el suelo conquistado sino la de organizado y modelarlo a imitación de la metrópoli, y en ella no tuvo antes o después quien llegara a sobrepujarlo* (1966, II: 270).

*visorey don Francisco de Toledo hizo para el buen gobierno de estos reinos del Pe*rú, recogidas por Levillier en *Gobernantes del Perú* (Madrid, 1925, Colección de Publicaciones Históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino, tomo VIII)[5]. El gobierno de Toledo duró doce años y el virrey murió poco después de regresar a España[6]. Paso a los aportes de Toledo.

1.1. Las Informaciones

Se conoce con este nombre a la noticia que fue recogiendo el virrey Toledo sobre el señorío, modo de gobierno y costumbres religiosas de los incas, durante la visita general al virreinato, por medio del interrogatorio de informantes cualificados con cuestionarios cuidadosamente preparados. Las informaciones, que recogió Toledo entre noviembre de 1570 y febrero de 1972, son once en total; todas se recogieron entre los

---

5 En 1752 se reimprimió en Lima, en la imprenta de Francisco Sobrino y Bades, el *Tomo primero de las Ordenanzas del Perú dirigidas al rey (…) por mano del Duque la Palata (…). recogidas y coordinadas por el Lic. D. Tomás Ballesteros (…) y nuevamente añadidas la Ordenanzas (por) el Conde de Superunda.* Esta recopilación de las ordenanzas, cuya autorización para su publicación es de 1683, dos años después de la *Recopilación de la Leyes de Indias* (1681), reúne las ordenanzas de Toledo, que reproduce Levillier, y otras que se dieron después. Es una prueba de cómo casi dos siglos después estaban vigentes las ordenanzas toledanas. Hay una nueva edición de éstas: *Francisco de Toledo: Disposiciones gubernativas para el virreinato del Pe*rú *(1569-1574) y (1575-1580)*. Sevilla, 1986 y 1989, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, introducción de Guillermo Lohmann Villena y trascripción de Justina Saravia Viejo.

6 Guamán Poma en su *Nueva Crónica,* recoge un dibujo sobre la muerte de Toledo, y en el texto dice: *Don Francisco de Toledo, bizorrey, abiendo acabado toda sus diligencias, lo de este rreyno de las Yndias, se fue a Castilla. Y queriendo entrar a bezar las manos de su Magestad al señor y rrey don Phelipe, segundo de este nombre, el montero de cámara no le dio lugar ni le dejó entrar ni le dio Usencia para ello. Con este pesadumbre, se fue a su casa y no comió y se asentó en una cilla. Asentado, se murió unentestates y despidió desta vida. Y acabó su vida sentíendose del dolor de no ver la cara de su rrey y señor. De los males que había hecho en este rreyno, acial Ynga como a los prencipales yndios y a los conquistadores deste rreyno, ues aquí, cavalleros la soberuia que tiene un mandado pobre (…)* (p. 459/461). Pongo el número de página del original y uso, como en las demás citas de Guarnan Poma, la edición de John Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste (Madrid, 1987, Historia 16, tres tomos). La versión de Garcilaso es muy similar, y Felipe II dijo a Toledo que *no le había enviado a Perú para que matase reyes, sino para que sirviese a reyes* (1944, III: 252).

indios, excepto la última, cuyos informantes fueron los primeros conquistadores; en cuanto al lugar, tres se hicieron en el Cusco, dos, en Yucay y una, en Jauja, Guamanga y en los tambos de Vilcas, Pina, Lima-tambo y Mayo. De las *Informaciones* hay que analizar tres cosas: la metodología, su valor etnográfico y su utilización política: 1) Sobre la metodología, Toledo se la explica al rey en una carta de 1 de marzo de 1572, diciendo que se aplicaron dos largas entrevistas a doscientos informantes conocedores de las cultura incaica, y luego se refiere a las *pruebas* que se así obtienen y a las *conclusiones personales* a las que él llega:

> *Entendiendo lo que importa al servicio de V. M., buen asiento y conservación de estos reinos del Perú, y para que con más facilidad se pueda plantar la doctrina cristiana y la luz evangélica en los naturales de ellos, y para la buena gobernación de sus repúblicas y mirar la orden que se podría dar, así en esto como para que fuesen mantenidos en paz y justicia y se excusasen las vejaciones y molestias, que se ha entendido que estos naturales han recibido y cada día van recibiendo de sus caciques y mayores, que son muchas y dignas de remedio, demás de ir proveyendo el que para esto ha sido necesario esta visita general, que voy haciendo en todas las provincias de él hasta llegar a la ciudad del Cusco, mandé hacer y se ha hecho una información con número de 100 testigos de estos naturales, de los más viejos y ancianos y de mejor entendimiento que se han podido hallar, de los cuales muchos son caciques y principales y otros de la descendencia de los Ingas que hubo en esta tierra y los demás indios viejos, de quien se entendió que con más claridad y razón la podían dar, para los efectos arriba dichos, la cual se envía a V. M. en su real Consejo de Indias y para que V. M., siendo servido, la pueda mandar ver, por ser cosa tan importante a vuestro real servicio, me pareció enviar una relación sumaria de lo que en ella se prueba, que es lo siguiente (…) (1940, 3-4).*

La segunda serie de entrevistas se aplicó a otros *100 testigos diferentes de los primeros, para saber (…) la costumbre que los ingas y curacas y otros indios ricos tenían, en tiempo de su gentilidad e idolatría, de enterrarse y qué riquezas llevaban consigo a sus sepulturas* (1940: 6) y otros muchos aspectos de su sistema religioso y ético.

Luego Toledo resume *las pruebas* o conclusiones científicas de las entrevistas en ocho puntos: 1) Antes del inca Túpac Yupanqui no tenían los naturales caciques en tiempos de paz, sino sólo en caso de conflicto

entre dos grupos, cuando cada grupo seguía a sus indios más valientes, llamados **cinches**. Al extender Túpac Yupanqui los dominios de Quito a Chile, asolando a las comunidades que no querían sometérsele, usurpó el gobierno de toda la región. 2) El Túpac Yupanqui instituyó el régimen de curacas y principales que encontraron los españoles, poniendo en estos cargos a quien quería y quitándolos a su antojo, sin respetar la sucesión legítima; el inca Huayna Cápac y luego sus hijos Huáscar y Atahualpa hicieron lo mismo. 3) Antes de la llegada de los españoles se enterraba a los incas y curacas en lugares escondidos, con parte de riquezas, creyendo que iban a resucitar; los cuerpos de los incas muertos tenían servicio de indios y chacras y en las fiestas importantes eran sacados a la plaza y alimentados. 4) Adoraban a diferentes dioses y, en particular, al Hacedor de todo, Viracocha, al Sol, a Huanacauri, de quien ellos creían descender, a Pachacamac y a los cuerpos de Huayna Cápac, Túpac Yupanqui y otros incas, y les ofrecían oro, plata, ropa, tierras, ganados y servicio de indios e indias; además, tenían la costumbre de sacrificar niños y niñas hermosos sin defecto alguno.

1. Como los indios eran naturalmente ociosos, los incas procuraban hacerlos trabajar, *en cosas inútiles, como era en echar ríos por unas partes y por otras y hacer paredes muy largas de una parte y de otra por los caminos y escaleras de piedra de que no había necesidad* (1940: 8), para tenerlos siempre ocupados y evitar levantamientos, y así los incas les ponían, a cada diez hombres y aun a cada cinco, un mandón; además *pruébase que estos naturales es gente que ha menester curador para los negocios graves que se les ofrece, así de sus almas como de sus haciendas, porque si no hubiese quien los guiase y gobernase en ellos, se perderían* (1940: 9). 6) En tiempo de Huayna Cápac había muy poca coca, sólo se cultivaba en pequeñas chacras y se consideraba un regalo del inca para curacas y principales; la gente común no lo usaba. 7) Los incas hacían trabajar las minas de oro, plata y azogue, enviando indios a cualquier lugar del territorio donde se descubrían las minas; por su parte, los curacas y caciques debían dar cada año al inca oro y plata. 8) Los indios de los Andes o chunchos comían carne humana, y en la provincia del Collao algunos indios cometían el pecado nefando (la sodomía).

De las ocho pruebas Toledo saca cinco *conclusiones personales,* que eran la justificación de cinco puntos, que habían comenzado a discutirse, sobre todo por la acción de Las Casas y otros profetas, que se verán en el capítulo IV. Tales puntos eran los justos títulos de la conquista, la libre elección de los caciques por no ser "señores naturales", la encomienda, la mita y las ordenanzas. Y las conclusiones de Toledo son:

> *Lo 1º, que V. M. es legítimo Señor de estos reinos y los ingas y curacas tiranos, como tales intrusos en el gobierno de ellos.*
> *Lo 2º, que V. M. puede proveer a su voluntad estos cacicazgos en los indios que mejor le pareciere, temporal o perpetuamente, con jurisdicción o sin ella, tener respeto a sucesiones y esto sería una de las cosas de mayor importancia para el gobierno espiritual y temporal de estos indios, porque siempre serán lo que fueren sus caciques y curacas, así en virtudes como en vicios.*
> *Lo 3º, que, presupuesto el verdadero dominio que V. M. tiene de estos reinos, pareciendo que conviene al buen gobierno, puede V. M. dar y repartir en esta tierra, temporal o perpetuamente, a los españoles, sin los escrúpulos que hasta aquí se ponían, afirmando livianamente que estos incas eran legítimos reyes y los caciques señores naturales, siendo todo falso, como por esta probanza consta.*
> *Lo 4º, que, teniendo V. M. el verdadero señorío de estos reinos como lo tiene, y no habiendo, como no hay, legítimos sucesores de los tiranos ingas, todas las minas y minerales y todos los bienes del sol e ídolos y todos los tesoros de las sepulturas y tierras y ganados, que están dedicados para servicio de los cuerpos de los ingas, en que no haya poseedores particulares con buen título, pertenecen a V. M. como a rey y señor, como bienes vacos, mostrencos y que están proderelictos.*
> *Lo 5º, que, siendo V. M. tal señor y legítimo rey, le toca la tutela y defensión de los indios naturales de este reino y, como su tutor, mediante la flaqueza de razón y poco entendimiento, puede V. M. aunque las contraigan y parezcan contra su libertad, como sería quitarles que no estén ociosos y ocuparlos en cosas, que a ellos les están bien y ala república, y gobernarlos con algún temor, porque de otra manera no harán nada, como se ve y ellos lo confiesan en la probanza de estos hechos (1940: 12-13).*

2. Sobre el **valor etnográfico** de las *Informaciones* puede observarse lo siguiente. En primer lugar, que éstas tienen mucha riqueza de datos, que se muestra al comparar el apretado resumen de las mismas

que hace el virrey en unas diez páginas con las doscientas páginas de la edición de Levillier. Como ejemplo de esa rica información, recojo, un poco al azar, la respuesta de cuatro informantes de Yucay, el 2 de junio de 1571, sobre dos de las diecinueve preguntas del cuestionario. La primera se refiere al panteón andino:

> *A la 8ª pregunta dijeron cada uno de por sí y todos juntos, que los dichos Ingas adoraban al dicho Wiracocha por hacedor de todas las cosas, y al Sol y a Pachacamac y a otras guacas, las adoraban no por dioses, ni por el hacedor de todas las cosas, sino porque los tenían por hijos o cosa muy allegada al dicho Wiracocha; y a otros adoraban también como cosas que entendían que podía interceder por ellos con el dicho Wiracocha, porque entendían que estaban con él, y los adoraban a algunos en sus mismos cuerpos, y a otros porque entendían que estaban convertidos en fuentes o árboles o piedras o en otros ídolos que adoraban, como era la dicha piedra y guaca de Guanacauri y otros cuerpos de Ingas, y a éstos ofrecían n todo lo sobredicho y los veneraban, y que lo susodicho se hacía por los dichos Ingas y caciques o indios en todos estos reinos, y ellos lo vieron y entendieron así y, además de los haber visto y entendido, oyeron decir a los dichos sus padres y pasados que ellos mismos lo hacían así, y también los demás Ingas e indios que hubo en sus tiempos (1940: 129).*

La segunda respuesta de los informantes de Yucay se refiere al empleo de la coca:

> *A la 13ª pregunta dijeron cada uno de por sí y todos juntos, que en tiempo de dicho Guaina Cápac la coca que había era sólo chácaras para el dicho Inga y no había otras chácaras ningunas de caciques, ni otros indios, y que estas chácaras del dicho Inga las tenía en valles calientes y que eran unas chacarillas pequeñas, las cuales él hacía cultivar y tenía regaladas y que la dicha coca no la comía sino él a quien él la quería dar por regalo, que era a los caciques que estaban con él a otros privados suyos, y que a los caciques unos, que llaman entre ellos, de diez mil indios, les enviaba por gran regalo una bolsilla de la dicha coca, y los dichos caciques lo estimaban en mucho, como cosa que no se comunicaba la dicha coca entre la demás gente común de los dichos indios no la tenían, ni la alcanzaban, y que el dicho Inga la estimaba y daba a los que dicho tienen como cosa de regalo, y que esto saben de esa pregunta (1940, 131).*

En segundo lugar, que los datos de las *Informaciones* son objetivos. Al analizar la objetividad, puede decirse *a priori* que la investigación del

equipo de Toledo tiene aspectos válidos y aspectos muy discutibles. Entre los aspectos válidos están el número de informantes (más de doscientos), la diversidad de lugares (Jauja, Guamanga, la región cuzqueña y la ciudad del Cusco), la minuciosidad de las preguntas y respuestas, la capacidad informativa de los informantes (caciques, principales y personas ancianas, que tienen mayor conocimiento de la cultura), etc. Entre los aspectos discutibles están la forma casi jurídica de la información que, si da precisión a la respuesta, puede quitarle objetividad y, sobre todo, la *hipótesis de trabajo* subyacente, que podía inficionar fácilmente la información recogida. El grupo de Toledo era, no un equipo de antropólogos que tratan de descubrir con simpatía y *desde dentro* los postulados y los mecanismos de funcionamiento de la sociedad incaica, sino un equipo de políticos que quieren probar sus hipótesis para justificar la conquista y descubrir las costumbres y mecanismos sociales que permitan al gobierno y dominación de la población conquistada. Si bien algunos estudios antropológicos terminan en una manipulación de los grupos estudiados[7], los estudios de Toledo tienen ese punto de partida. Así he llegado, insensiblemente, al tema de la utilización de las *Informaciones.*

Pero volviendo al tema de su valor etnográfico, éste se puede conocer también *a posteriori,* por una comparación entre los datos de Toledo y los de otros cronistas. Un recurso metodológico habitual para comprobar la veracidad de un estudio social es compararlo con otros estudios similares. Levillier, en el tomo 2º de su obra, recoge el texto de las *Informaciones* y luego hace una detallada confrontación del mismo con *pasajes atinentes* de 49 crónicas, muchos de las cuales expongo o, al menos, cito en esta historia, como Acosta, Cobo, Las Casas, el Inca Garcilaso, Guamán Poma, Calancha, Ávila, Arriaga, Cieza de León, Polo de Ondegardo, Sarmiento de Gamboa, Cristóbal de Molina el cusqueño, Gregorio García, Hernando de Avendaño, la *Crónica anónima*, etc. Para Levillier *es elocuente de por sí la concordancia de estos testigos que vienen, desde el siglo XVI y XVII, a ofrecer ante la historia su ratificación imparcial* (1940: XXVI). Personalmente creo que si, en ciertos puntos se da en efecto esa ratificación, en otros no ocurre

7 Recuérdese el plan de Camelot en Chile o el trabajo de ciertos antropólogos en la guerra de Vietnam, lo que obliga al antropólogo a preguntarse: ¿para quien trabajo?, y evitar el riesgo de volverse el tonto útil de cualquier sistema.

lo mismo, como es fácil comprobarlo con una detenida lectura del minucioso trabajo de Levellier; además, si se prescinde ahora de la polémica entre las dos lecturas de la historia incaica, la *idealizada,* representada por el Inca Garcilaso, y la *dura,* representada por las *Informaciones* de Toledo y la *Historia de los Incas* de Sarmiento de Gamboa, el problema radica, no tanto en la veracidad de las *Informaciones* de Toledo, como en las conclusiones que él dedujo.

3) Así se llega al tema de la utilización política de las *Informaciones.* El está unido estrechamente a la polémica de los justos títulos para la conquista española, como se manifiesta en el prefacio con que Sarmiento de Gamboa ofrece a Felipe II su *Historia de los Incas*, que, como se verá después, es el complemento de las *Informaciones* toledanas:

> *los mismos predicadores, los cuales comenzaron a dificultar sobre el derecho y título que los reyes de Castilla tenían a estas tierras. Y como vuestro invictísimo padre era tan celoso de su conciencia, mandó examinar este punto, cuando le fue posible, por doctísimos letrados, los cuales, como la información que del hecho se les hizo fue indirecta y siniestra de la verdad, dieron su parecer diciendo que estos Ingas, que en estos reinos del Perú fueron, eran legítimos y verdaderos señores naturales de esta tierra, lo cual dio asa a los extraños de vuestro reino, así católicos como herejes y otros infieles, para que ventilasen y pusiesen dolencia en el derecho que los reyes de España han pretendido y pretenden a las Indias; por lo cual el emperador don Carlos, de gloriosa memoria, estuvo apunto de dejarlas (…) Y todo esto sucedió por la incuriosidad de los gobernadores de aquellos tiempos de estas tierras, que no hicieron las diligencias necesarias para informar de la verdad del hecho, y por ciertas informaciones del Obispo de Chiapa, que, movido de pasión contra algunos conquistadores de su obispado, con quienes tuvo pertinacísimas diferencias –según yo supe en aquella provincia y en la de Guatemala, donde ello pasó, aunque su celo parece santo y estimable–, dijo cosas de los dominios de esta tierra, a vueltas de los conquistadores de ella, que son fuera de lo que en las averiguaciones y probanzas jurídicas se ha visto y sacado en limpio y lo que sabemos los que habernos peregrinado todas las Indias, despacio y sin guerra, inquiriendo todas estas cosas (1947: 73).*

Esta era la situación. A raíz de la conquista de América, se había desatado una polémica sobre el derecho y título de los reyes de Castilla, promovida, sobre todo, por Bartolomé de Las Casas. Los detalles de la

famosa Junta de Valladolid se verán al hablar de Las Casas. Pero, conviene distinguir entre los hechos sociales americanos, aportados por misioneros y conquistadores, y su interpretación ética y jurídica, aportada por teólogos y juristas.

Entre los teólogos, uno de los que tuvo un papel más decisivo fué Francisco de Vitoria (1483-1546)[8]. Nace en Burgos y en 1505 ingresa en los dominicos en la misma ciudad, donde hace el noviciado y los estudios de filosofía. En 1508 marcha a estudiar teología en la universidad de París, donde se doctora y donde enseña teología desde 1516. Siete años después, regresa a España y sigue enseñando teología, primero en Valladolid y luego, tras ganar la en 1526 la cátedra de prima en la Universidad de Salamanca, en ésta universidad hasta su muerte. Vitoria pronunció en Salamanca dos famosas *relecciones,* que eran unas conferencias públicas que se tenían ante toda la comunidad universitaria, *De los indios recientemente descubiertos* (1539) y *De los indios o del derecho a la guerra de los españoles sobre los bárbaros* (1539), que suelen considerarse el punto de partida del derecho internacional. En la primera, Vitoria sostiene el principio de la igualdad jurídica de los hombres y de los pueblos; comienza por preguntarse *si esos bárbaros, antes de la llegada de los españoles, eran verdaderos dueños pública y privadamente, esto es, si eran verdaderos dueños de las cosas y posesiones privadas y así había entre ellos algunos hombres, que fueran verdaderos príncipes y señores de los demás,* para concluir:

---

8 Pueden consultarse a Francisco Castillo Urbano, *El pensamiento de Francisco de Vitoria.* Barcelona, 1992, Anthropos y Ramón Hernández Martín, *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista.* Madrid, 1995, Biblioteca de Autores Cristianos. La ética de la conquista y de sus instituciones como la encomienda o la mita fue analizada ampliamente por los teólogos. Paulino Castañeda en *Los memoriales del Padre Silva sobre la predicación pacífica y los repartimientos.* Madrid, 1983, Consejo Suprior de Investigaciones Científicas, tiene un amplio estudio donde clasifica la postura de los teólogos en España y América sobre la predicación y sobre los repartimientos. Sobre la primera, defienden una evangelización pura en España Vitoria, Soto y Suarez y en América Quiroga, Las Casas y el P. Silva, defienden la conquista previa a la evangelización en España, Sepúlveda, y en América, Motolinía, y defienden una posición media, en España, Alonso de Veracruz, y en América, Juan Focher y Acosta (1983: 1-65).

> *Queda, pues, firme de todo lo dicho que los bárbaros eran, sin duda alguna, verdaderos dueños pública y privadamente, y de igual modo que los cristianos, y tampoco por este título pudieron ser despojados de sus posesiones como sino fueran verdaderos dueños, tanto sus príncipes como las personas particulares. Y grave cosa sería negarles a éstos, que nunca nos hicieron la más leve injuria, lo que no negamos a los sarracenos y judíos, perpetuos enemigos de la religión cristiana, a quienes concedemos el tener verdadero dominio de sus cosas si, por otra parte, no han ocupado tierras de cristianos (1960: 665).*

Vitoria examina detenidamente cada uno de los cinco títulos de la conquista española que consideraba ilegítimos: la autoridad universal del emperador como soberano del mundo, la autoridad universal del papa y su pretendido señorío sobre el orbe, el derecho de descubrimiento o invención, el derecho de compulsión de los indios infieles que se resisten a recibir la fe cristiana y los pecados contra naturaleza y autoridad de los príncipes cristianos para reprimirlos. Luego analiza los tres títulos que consideraba legítimos: el garantizar el derecho del libre tránsito, el libre comercio y la libre predicación del evangelio, el derecho de intervención humanitaria en defensa de los inocentes y para abolir sacrificios humanos y el derecho de intervención por petición de aliados.

Como se ha visto, el virrey Toledo quería probar precisamente que en el Tawantinsuyo no había incas, ni curacas legítimos, y que se hacían sacrificios humanos, porque eran títulos válidos para la ocupación española según la doctrina de Vitoria. Además, Toledo deduce de las *Informaciones* otras pruebas que justificaban algunas instituciones coloniales, tales como la encomienda o repartimiento, la mita o trabajo personal, etc. Pero, en algunos puntos las conclusiones de Toledo iban más allá de la misma praxis colonial, como por ejemplo en la libertad total para remover curacas, punto en el cual la administración del virreinato fue más moderada, como lo prueban los abundantes juicios de los curacas.

1.2. Las Ordenanzas

Las *Ordenanzas* de Toledo son importantes como fuente de conocimiento de la organización de las comunidades andinas[9]. En dichas normas

9 Puede consultarse Alejandro Málaga Medina, *Reducciones toledanas en Arequipa (Pueblos tradicionales)*. Arequipa, 1989, Publiunsa. En el primer capítulo hace una

se manifiesta el modelo comunal impuesto por la política colonial, pero también un conjunto de costumbres indígenas que las *Ordenanzas* hacen suyas. Ciertas ordenanzas, por ejemplo las *Ordenanzas generales para la vida común en los pueblos de indios* que luego analizo, son interesantes, no sólo por su lógica para lograr las metas de Toledo, que eran mantener a los indios como grupo aparte, protegerlos de los abusos de los españoles y asegurar la mano de obra para la minería, sino sobre todo porque llegaron a modelar la realidad. Según ciertos etnohistoriadores, los antiguos señoríos prehispánicos subsistieron bajo la organización toledana hasta mediados del siglo XVII, pero al fin venció la comunidad que, con varias modificaciones, ha llegado hasta nuestros días. Por eso, las *Ordenanzas* son, no sólo un marco jurídico más de la población indígena en la historia peruana, como los varios estatutos de comunidades indígenas o campesinas, sino el marco jurídico más importante, pues creó la matriz colonial y estuvo vigente como dos siglos y medio.

Las *Ordenanzas* de Toledo son numerosas y prolijas y tienen un carácter particular, pues se van dando sobre la marcha, durante la visita general del virreinato, para resolver problemas concretos. En los dos tomos de *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú* (1569-1580) ya citados hay noventa documentos, en su gran mayoría ordenanzas y provisiones, que se dieron en Lima (3), tambos de Huancayo y Ares (1), Huamanga (6), Cusco (10), Checacupe (2), Potosí (16), La Plata (12), La Paz (2), Chucuito (1), Arequipa (11) y, una vez terminada la visita, Lima (26). Los temas son variados: reducción de los indios, enseñanza de los naturales, servicio de los tambos, explotación de las minas, ordenanzas de las ciudades, instrucción para los visitadores, el cultivo de la coca, hospital de españoles y de naturales, la promoción

síntesis del intento de reducir los indios a pueblos desde Pizarro y añade: *podemos concluir que, en las cuatro primeras décadas de permanencia de los conquistadores en territorio peruano, se hizo muy poco por reducir los indios a pueblos. Muy por el contrario, fueron los causantes de la dispersión y abandono de sus primitivos poblados. Los trabajos forzados a que fueron sometidos por parte de los encomenderos, así como las exigencias tributarias, constituyeron las causas fundamentales para que los indios huyeran de sus casas y se establecieran en montes, quebradas, nevados, etc.* (1989: 29). El libro contiene un interesante análisis del establecimiento de las reducciones en Arequipa, que, como todos los casos, tiene matices que se pierden en la generalización.

de la doctrina, pleitos de indios e instrucción para sus defensores, construcción de la catedral del Cusco y centros educativos, etc. etc. Levillier en el tomo VIII citado de *Gobernantes del Perú* (1925) hace este análisis de las ordenanzas:

> *Sus sabias disposiciones no nacieron, con muchas otras del Perú, en la calma de gabinetes de apacibles teorizantes, ni partieron todas de España, como las humanitarias leyes anteriores, dictadas por teólogos y juristas, muchos de los cuáles jamás estuvieron en Indias; antes bien, surgieron como medicina idónea para el estado social enfermizo, que se inició con Pizarro, atenuóse bajo La Gasea, cundió nuevamente con Cañete y Nieva y recrudeció con Castro, porque faltaba, para contrarrestar los abusos de poderes y encomenderos ensoberbecidos, quien uniera aun intelecto superior, autoridad moral y carácter férreo. A la comprensión cabal de lo que debía hacerse para defensa del indio oprimido, la organización del trabajo, el establecimiento del orden y el juego verídico de las instituciones, comprensión alcanzada por su mente sagaz en años de inspección del inmenso distrito, añadía Toledo arrestos para enfrentarse a los intereses heridos y sujetarlos en el territorio, mientras luchará contra las autoridades de la metrópoli, para que ellas, tocadas por intereses quejosos, no revocasen su reforma.*
>
> *Hallábase ante estos problemas. El régimen de las encomiendas; retenerlas para el rey, o establecer la perpetuidad, o darlas por dos o tres vidas; las obligaciones de los encomenderos, obligaciones de orden militar y financiero para con el rey, de orden ético y religioso para con el indio. La situación civil del indio, su doctrina, la tasa para pagarla, su trabajo, la remuneración del mismo, el derecho de compelerle en caso de negarse, su reducción en pueblos para civilizarle y catequizarle; la moralización y su defensa contra los abusos de órdenes, sacerdotes, encomenderos, mineros y españoles en general, que usaban de ellos en las chacras, en repartimientos, en las minas, en los tambos y yerbales de coca, sin redituar su labor en forma alguna; la necesidad, en fin, de conciliar las exigencias del trabajo con los derechos naturales del indio la libertad. Son estas ordenanzas las soluciones por él impuestas*[10].

En esta valoración global de las *Ordenanzas* no conviene olvidar el contexto político. Toledo no era un filósofo social, como Platón o Tomás Moro, que presentan un tipo ideal de sociedad sin más limitaciones

10 Levillier, *op. cit.*, pp. V-VI.

que la condición humana, sino un político que está organizando una sociedad en condiciones peculiares. Toledo era el representante de la metrópoli, cuando se consolidaba el poder colonial, y ante a él estaban, por una parte, los descendientes de los conquistadores y demás colonos españoles, que luchaban por mantener los privilegios de la conquista, cuyo símbolo más típico era la encomienda; y por otra, los indios, que habían perdido en la conquista su organización social, sus jefes y sus dioses, estaban dispersos y disminuían por las pestes, las guerras y la explotación, poniendo en peligro la base laboral del virreinato. Había que hallar un tipo adecuado de organización. Así nace, o mejor se consolida el modelo de reducción, cuya aplicación no fue nada fácil[11].

Paso ya a presentar, a modo de ejemplo, las *Ordenanzas generales para la vida común en los pueblos de indios. Arequipa, 6 de noviembre de 1575* (1989: 217-266), que tienen nueve títulos y 155 ordenanzas. Pueden reducirse a tres puntos, que son los bienes de la comunidad, los deberes de los indios y la forma de gobierno:

1. Los bienes de la comunidad. Este punto se recoge sobre todo en el título VIL La comunidad tiene un territorio, que pertenece a sus parcialidades y ayllus, cuyo tamaño está en función del número de indios y debe verificarse cada tres años, para que todos los indios tengan tierra (tít. IX, ord. 25). Para vender tierras de las comunidades, hace falta licencia del Corregidor, y tierras de los particulares, licencia de la

11 Málaga Medina (1989) recoge ocho consideraciones generales sobre las reducciones, de las que transcribo la 6ª. *Las reducciones establecidas por Toledo tuvieron una vida muy breve. La muerte de muchos indios, la fuga para librarse del tributo y trabajos forzados, así como múltiples padecimientos desintegraron la institución. Así mismo se desintegraron muchas reducciones por el servicio de mitas en las minas de plata y azogue, en las plazas de los pueblos de españoles, en los tambos y caminos, en los trajines de sementeras, en la guarda de ganados, en los obrajes, trapiches e ingenios, en el servicio de chasquis; por huir de los pueblos y trasladarse a las ciudades de españoles donde aprendían oficios mecánicos; por trasladarse a estancias y chacras de los religiosos y particulares, por el servicio que prestaban los muchachos a los corregidores, doctrineros, españoles, mestizos y mulatas; por el servicio de nodrizas que prestaban las indias mozas en casa de particulares; por los repartimientos de mercadería que regularmente hacían los corregidores aprecios excesivos (…)*. Luego Málaga añade que las reducciones posteriores *respetaron, en su mayor parte, la legislación de Toledo* (1989: 125-126).

Audiencia (VII, 5). En cada comunidad debe haber una chacra común para las personas necesitadas:

> *(…) ordeno y mando que en cada pueblo se haga de hoy en adelante una chacra de comunidad, así de maíz como de papas en tierras de común, del tamaño que pareciere al Corregidor, para los pobres, el fruto de los cuáles en años prósperos se encierre en piruas, aparte que las que ha de haber en las casas de la comunidad, hasta ver si el siguiente es abundante o no, y silo fueren vendan de las comidas del año pasado alguna parte y guarden la demás, y las que hubieren cogido de presente para el efecto que dicho es; y el precio de las que vendieren se meta en la caja de la comunidad y los años que fueran estériles provean de comida a los dichos pobres de cada pueblo de lo que así tuvieren de la dicha caja de la comunidad (…) (VII, 1).*

Los alcaldes, con la asistencia de los caciques, deben vigilar para que las chacras libres se den a los indios que no tengan (II, 36) y deben inspeccionar las chacras que hay en los andenes y hacer reparar éstos (IX, 25). Además, deben cuidar de que en las partes acomodadas se planten sauces, alisos o frutales de Castilla, *pues es negocio del que se les sigue y recrece tanto provecho a los naturales de este reino* (IX, 14) y que no corten los árboles por el pie, *so pena de que el indio que lo cortare, le den cien azotes y trasquilado por ello* (IX, 15). En cuanto al ganado, así de la tierra como de Castilla, debe colocarse en buenos pastos y ser curado de las plagas (VII, 2). Cuando el ganado pase de dos mil ovejas, cien carneros, trescientas vacas y cincuenta novillos, deben venderse los excedentes, pues no es posible darle la debida atención, y el importe de la venta debe ir al fondo común (VII, 3-4).

Las *Ordenanzas* estipulan una vigilante fiscalización sobre los bienes. Los alcaldes, con los regidores, *hallándose presente al cacique principal y la segunda persona,* darán cuenta de los bienes comunes y los libros con las cuentas deben conservarse en una caja con tres llaves en poder del Corregidor, del alcalde y del cacique (VII, 7). En la misma casa del cabildo debe haber otra caja de tres llaves para guardar las ordenanzas y demás papeles y un libro en el que se anoten las ausencias de los doctrineros, *para que, cuando se les hubiere de pagar, sea liquidado primero las dichas ausencias con los dichos alcaldes y regidores* (VII, 8). Todos los viernes por la mañana deben juntarse en cabildo, durante una o dos

horas, para tratar lo tocante a los bienes de la comunidad y demás cosas de la república (VII, 9).

2. Deberes y derechos de los indios. Se recogen sobre todo en el título IX Las *Ordenanzas* están orientadas a que entre los indios *cesen las costumbres antiguas, que han tenido contrarias a nuestra religión cristiana (…), y los agravios, que hasta aquí han recibido* (IX, 1), revocan las normas hechas por los visitadores (IX, 31) y deben leerse y publicarse en cada pueblo dos veces al año, por San Juan y por Navidad (IX, 32).

Los indios deben reconocer el ayllu y parcialidad paterna y no materna (IX, 2) y no deben poner a sus hijos sobrenombres de su gentilidad (de la luna, pájaros, animales, piedras o ríos) (VIII, 13), no pueden llevar un traje diferente al propio, bajo pena de cien azotes y ser trasquilados la primera vez, estar atados dos horas en un palo en la plaza, la segunda, y ser enviados al Corregidor para que lo castigue, la tercera (II, 17). Tampoco pueden tener armas de españoles, *como son arcabuces, pistoletes, coras, carabinas, espadas, puñales, dagas, ni ballestas, ni otras armas de españoles ofensivas, ni defensivas* (IX, 4).

Las obligaciones económicas más importantes de los indios eran el tributo y el servicio personal. Los indios solteros de dieciocho años pagan medio tributo, y en llegando a los veinte lo pagan entero (IX, 3), a la caja real y un tomín para el hospital (IX, 18). El servicio personal para minas, plazas y otros debe hacerse conforme al número real de indios de las reducciones y no por el que había en tiempo de los incas (IX, 29); sólo los uros están exceptuados, por ser balseros, durante el tiempo dedicado a esta actividad (IX, 30). Por otra parte, los indios deben ayudarse unos a otros en sus sementeras (IX, 7) y deben usar libremente de sus *tratos y contratos,* bajo pena para quien lo impida de ser desterrado durante dos años, si es cacique, y de recibir cien azotes y serle cortado el cabello, si es indio particular (IX, 21). Pero esta libertad de comercio está limitada, para evitar las ventas incontroladas de los españoles, y así los indios:

> *(…) no puedan comprar ni compren cosa de Castilla, como son vino, ropa y otras cosas superfluas que no han menester, en cantidad de ocho pesos para arriba, si no fuere con asistencia del Corregidor y del sacerdote de la doctrina, y ningún español, ni otra persona se lo pueda vender, ni venda*

> *sopeña de que, por la primera vez, pierda el precio de lo que así vendiere a los tales indios o incurra en pena de cien pesos, aplicados para la cámara de S. M., juez y denunciador por tercias partes; y por la segunda pierda lo que contratare, y más doscientos pesos aplicados según dicho es, y que sea desterrado por diez años precisos de los pueblos donde se vendiere (IX, 4).*

Las *Ordenanzas* prevén la erradicación de diferentes costumbres andinas, tales como apretar *las cabezas de las criaturas recién nacidas, como suelen hacer, para hacerlas más largas* (IX, 8), celebrar taquíes y borracheras, y *si algunos bailes quisieren hacer, sea el día y en lugares y fiestas públicas, con licencia del Corregidor y del sacerdote* (IX, 9), o llevar a la *criatura por dentro del acso a raíz de las carnes, cosa de grande suciedad, sino que los traigan en los brazos o espaldas* (IX, 13). En cambio, se ordena *que los caciques y principales, alcaldes y regidores, coman en las plazas donde tienen costumbre de juntarse en los pueblos, porque es justo que en esto se guarde la costumbre antigua del Inca, atento a que comen con ellos los pobres, comiendo públicamente* (IX, 19).

En cuanto a la moral pública, se prohíbe el juego de naipes y dados bajo severas penas (IX, 6) y la prostitución en los tambos (IX, 11), se manda a los alcaldes que *tengan particular cuidado en no consentir que las indias mozas estén en las punas en las guardas de los ganados* (IX, 12) y hay normas para que el ganado extraviado sea recuperado (IX, 22). Sobre la enseñanza y doctrina de los indios, de que trata el título VIII, se determina:

> *Primeramente, entiendan que han de creer en un solo Dios todopoderoso, y dejar y olvidar los ritos e ídolos que tenían por sus dioses y las adoraciones que hacían a piedras y al sol y ala luna, para las guacas y otra cualquier criatura, y que no han de hacer sacrificio, ni ofrecimiento, como lo hacían a lo susodicho en tiempo de su infidelidad, y han de creer y guardar lo que en la doctrina se les enseña y predica, y cuando oyeren tocar la campaña de la oración, se quiten los llautos y se hinquen de rodillas en el suelo y recen el Ave María, como hacen los cristianos (VIII, 1).*

Para eso, deben obedecer a los curas, y para instruirse mejor, además de la lengua general, deben aprender la española (VIII, 2). En cada reducción debe haber *escuela, para que los muchachos, especialmente los hijos de los caciques, principales y demás indios ricos se enseñen a leer y escribir y hablar la lengua castellana (…) para lo cual se procure un indio*

ladino y hábil, de que hay bastante número en todas partes, que sirva de maestro; al maestro lo nombra el sacerdote y le paga la comunidad; los alumnos deben asistir hasta los trece y catorce años (VIII, 3). La catequesis se impartirá a los niños todos los días y a los adultos tres veces a la semana antes de ir al trabajo (VIII, 4). Como la catequesis falla durante la actividad agrícola colectiva y con los pastores que no vuelven al pueblo por cuidar el ganado, se establece que, cuando se junten a beneficiar las chacras de la comunidad, el cura vaya a darles catequesis los días señalados (VIII, 12), y que los pastores no estén más de seis meses sin venir al pueblo (VIII, 8), sino que vayan a misa cada dos domingos, *porque, viniendo todos, el ganado no quede sin guardar, y haya alguacil aparte que tenga quipu de los dichos pastores y cuidado de recogerlos cada domingo en ruedas aparte y al tiempo que quieran entrar en la iglesia a misa, dé noticia a los dichos curas de los que faltan para que sean traídos y azotados* (VIII, 9); además, no pueden tenerse pastores infieles (VIII, 10). Aunque el cura podía imponer penas a los faltaban a la catequesis, éstas no podían ser en dinero (VIII, 14). Como la resistencia a la catequesis procedía sobre todo de los especialistas andinos, conocidos como *hechiceros,* se ordena que, para controlarlos, vivan junto a las casas del sacerdote (VIII, 4).

3. Formas de gobierno. Este se ejercía por autoridades y funcionarios. Entre las primeras, está el Corregidor, que era el único español, y cuya autoridad se extendía a varias reducciones; el alcalde, que era la autoridad municipal y de cuya elección y jurisdicción tratan los títulos I y II de las *Ordenanzas*, y el curaca, que era la autoridad política y del que habla el título VI. Entre los funcionarios hay aguaciles (tít. III), escribano (tít. IV) y otros (tít. V).

a) Autoridad municipal: las *Ordenanzas* presentan su elección y su jurisdicción. En cuanto a la elección, debe realizarse el día primero de año, en la cabecera del pueblo, en presencia del Corregidor y de la autoridad municipal en ejercicio, y deben elegirse por un año a dos alcaldes, cuatro regidores, alguacil mayor, procurador del pueblo y mayordomo del hospital (I, 1). La elección no es por sufragio de todos los indios tributarios, sino sólo de los alcaldes y regidores salientes, quienes deben dar su voto a nueve personas para los nueve cargos (I, 2). A la elección

precede la misa del Espíritu Santo y sigue el juramento, *por Dios nuestro Señor y por Santa María y por la señal de la cruz, que bien y fielmente y sin afición ni pasión usarán los dichos oficios en las cosas que son obligados, y que guardarán estas dichas ordenanzas, y las harán guardar y cumplir,* y luego se entregarán la varas a los dos alcaldes, que deben ser uno de la parcialidad de *Anansaya* y otro de la de *Urinsaya* (I, 3-4), Para asegurar la independencia de poderes y el recto desempeño del cargo, las *Ordenanzas* declaran que no se puede elegir como alcaldes a los curacas o segundas personas (I, 6), ni éstos deben influir en la elección (I, 5); los dos alcaldes elegidos no pueden ser ambos principales ni parientes cercanos, ni del mismo ayllu, ni infieles, ni idólatras o castigados por hechiceros (I, 7-10), ni pueden ser reelegidos sino tres años después (I, 13).

En otras ordenanzas se determina el asiento que la autoridad municipal ha de tener en el templo *(el poyo de la mano izquierda, en el cual se sentarán por su orden, porque en el otro poyo se han de sentar los españoles que hubiere o pasaren por el dicho pueblo)* (I, 11), y que, el día siguiente de la elección, se publique y pregone residencia contra los alcaldes, regidores y demás oficiales salientes por el término de treinta días (I, 12); las causas de residencia que puedan conocer, deben ser juzgadas en treinta días y las otras remitidas al Corregidor, a quien en todo caso se puede apelar (I, 14-15); finalmente, los cargos de alcaldes, regidores y alguaciles deben ejercerse gratuitamente (I, 16).

En cuanto a la jurisdicción de los alcaldes, éstos ejercen una **función judicial** con los indios únicamente, tanto en lo civil como en lo criminal, y una función de vigilancia sobre los principales servicios comunales. Con relación a las causas civiles:

> *Primeramente, les doy en nombre de Su Magestad poder, para que puedan conocer y conozcan de todos los pleitos civiles que tuvieren unos indios con otros, como no suban de cantidad de treinta pesos de plata corriente, porque de los tales ha de conocer de ellos el Corregidor, y ordeno y mando que no conozcan los dichos alcaldes de pleitos que tuvieren cacique con cacique, ni indios particulares con los caciques principales, ni del pleito sobre cacicazgo, ni de tierras que litigue un pueblo con otro, ni sobre indios a quién deban pertenecer, porque de todo ello ha de conocer el Corregidor, y permito que los dichos alcaldes conozcan de pleitos de chácaras que usurpen*

unos indios con otros de los de su distrito; en todo lo cual no han de escribir, porque lo han de hacer sumariamente (II, 1).

Con relación a las causas, los alcaldes pueden juzgar las que ocurran en su distrito, que están sancionadas con azotes o corte de pelo, pero *en las que haya de haber pena de muerte, o mutilación de miembro o efusión de sangre,* sólo pueden tomar preso al delincuente y hacer la información al Corregidor (II, 5). Los alcaldes *oigan de justicia por lo menos dos o tres veces en la semana, sentándose en un poyo de la plaza del pueblo* (II, 2) y no pongan penas pecuniarias superiores a un peso (II, 4). Las ordenanzas que siguen son un código de los principales delitos y de las respectivas penas: idolatría (II, 6), matrimonio andino previo o **servinakuy** (II, 8), amancebamiento (II, 9), unión marital con india infiel (II, 10), incesto (II, 12-14), ritos de las mujeres al enviudar, tales como cortarse el cabello o salir a las punas con los parientes de su marido (II, 15), venta de hijas o de otras indias para mancebas (II, 16), uso de traje distinto al de los indios (II, 17), maltrato a los propios padres (II, 19), homicidio, antropofagia y envenenamiento o hechizamiento (II, 20), pintarse el cuerpo o el rostro (II, 21) y hurto (II, 22-23).

Respecto a su **función de vigilancia,** los alcaldes deben: visitar la cárcel cada sábado (II, 24), cuidar de que los enfermos hagan testamento según la fórmula de las *Ordenanzas* (II, 26), preocuparse de los huérfanos (II, 27), vigilar para que los hijos ilegítimos no sean separados de sus madres sin compensarles por la crianza (II, 28), supervisar el hospital empezando por tener *cuidado de visitar el pueblo muy ordinario para saber los enfermos pobres que hubiere, para que se lleven al hospital y sean curados (…) y hagan poner dos o cuatro muchachos con un barbero en la ciudad de su distrito, para que aprendan a sangrar y sirvan de este oficio en el pueblo* (II, 29), cuidar de que los artesanos ejerzan libremente sus oficios y reciban el pago justo, siendo *reservados de servicios de tambos y cargos y reparos de puentes y caminos y tan solamente sirvan en los demás oficios leves, que sirven los otros indios dentro de cada pueblo* (II, 31), controlar para que en cada pueblo haya mercado dos veces a la semana (II, 32), vigilar para que las calles y casas estén limpias y para que los indios duerman en barbacoas (II, 33), visitar los tambos y hacer reparar los puentes y caminos (II, 34), entregar las chacras libres a los indios sin

tierra (II, 36), nombrar indios mesejeros que guarden las chacras para que los dueños puedan asistir a la doctrina, dándoles *un cómodo salario a costa de los dueños de las dichas chacras, de los frutos que de ellas se cogieren, por el tiempo que las dichas chacras tuvieren riesgo* (II, 38), velar para que no se eche ganados en las sementeras (II, 39), y, finalmente, organizar el esquilmo del ganado de Castilla y de la tierra y repartirlo entre los indios más pobres, bajo el control del **quipucamayoq** (II, 41). Los alcaldes en un pueblo no pueden entrar en los términos de otro llevando su vara, *salvo si fueren yendo con algún preso donde estuviere el Corregidor, con algún recaudo sobre el delito, o en seguimiento de algún delincuente* (II, 42).

Para cumplir su misión los alcaldes tienen la colaboración del **procurador,** quien debe proponer en Cabildo todo lo que fuere conveniente y necesario al bien del pueblo (II, 43), y de **los alguaciles** mayores y menores. Estos llevan también varas de autoridad (III, 1) y deben: rondar de noche y dar el toque de queda, *para que cada uno entienda que es hora de recogerse, hagan tocar cada noche una de las campanas del dicho pueblo* (III, 2), visitar la cárcel dos veces al día (III, 4) y cumplir con puntualidad lo que manden los alcaldes (III, 5). Además, hay **un escribano,** quien debe residir siempre en el pueblo *para que pasen ante él todos los autos y proveimientos que hicieren los alcaldes y regimiento en el cabildo y fuera de él* (IV, 1) y *hacer cualesquiera testamento e inventarios e informaciones (…), que conveniere asentarse por memoria para cualesquiera efectos tocantes al bien común; porque todo lo demás que ser pudiera, que los indios suelen poner en quipos, se ordena y manda que se reduzca a escritura por mano del dicho escribano* (IV, 2); por último, hay otro indio que debe desempeñar las funciones de **carcelero, pregonero y verdugo,** a quien *le ha de dar la comunidad un topo de chácara de sementera, como a cada uno de los demás, atento a que será indio pobre y ha de estar ocupado en ello, y lo mismo a los alguaciles* (V, 1-2).

b. Autoridad política. A pesar de las conclusiones que Toledo obtuvo en sus *Informaciones* sobre **los curacas,** éstos son una columna del gobierno de los pueblos-reducciones. El rol del curaca está definido no sólo por lo que debe hacer, sino por lo que se le prohíbe, y las prohibiciones reflejan, sin duda, los principales abusos que en este punto

encontró Toledo en la visita. Los caciques *tienen la obligación de dar un buen ejemplo (…) con su vida y costumbres, viviendo honesta y recogidamente como cristianos, porque (…)* (los indios) *imitarán lo que vieren hacer a sus cabezas* (VI, 18); deben juntar el tributo y guardarlo en la caja de la comunidad (VI, 1), del que están exentos el hijo mayor del cacique (VI, 7), la mujer casada con el indio tributario (VI, 13), la viuda o el indio exonerado por estar impedido (VI, 14), y la mujer que se case con el indio de otra parcialidad (VI, 15), porque su esposo ya lo paga en dicha parcialidad. Además, los caciques deben cuidar de que los indios vivan en sus pueblos (VI, 87), y reducir a los ausentes y no admirar a los indios forasteros (VI, 13); también deben cuidar de las acequias y fuentes (VI, 28), y de los tambos (VI, 25-26). Los caciques y segundas personas tienen cabalgaduras para andar, cosa que está prohibida a los demás sin licencia del gobierno, a no ser en caso de vejez o de enfermedad (VI, 21).

Se prohíbe a los caciques *echar derramas, ni hacer repartimiento entre los indios de plata, ni de ganados, ni de otra cosa alguna, so color de que es para pagar su tasa, ni gastos de iglesia, ni para seguir pleitos, ni para camaricos a jueces o clérigos* (VI, 2), a no ser en los casos previstos de aderezar los caminos, puentes, tambos o iglesias y para beneficiar las chacras o el ganado de la comunidad (VI, 3). Se prohíbe también que en los viajes lleven más indios de los necesarios o indias sospechosas (VI, 4), que vayan personalmente a las audiencias a seguir los pleitos (VI, 5), que usen mensajeros para asuntos personales sin pagarles el trabajo (VI, 6), que anden a hombros de indios, a no ser por enfermedad grave (VI, 12), que impidan el matrimonio de los indios (VI, 17) o encierren a las solteras so pretexto de ayudar a la comunidad (VI, 19), que *hagan compañía con los españoles (…) para ningún trato ni granjería, si no fuera con asistencia del corregidor de la provincia, porque se lleven los tales el provecho y los indios el trabajo* (VI, 20), que den banquetes o presentes a los españoles (V, 22) y que tengan esclavos (VI, 24)[12].

12 Se vio en el cap. I sobre el indigenismo colonial, que la comunidad es clave en la reflexión sobre el indio, tema que será retomado en el indigenismo moderno (cc. VIII y IX). Toledo traza en estas *Ordenanzas* y otras similares los rasgos de la comunidad indígena, aunque siga discutiéndose si el origen de ella es el ayllu andino o la reducción toledana. Yo pienso que el ayllu fue remodelado por la reducción en

No puedo terminar esta presentación de la obra de Toledo sin hacer una breve referencia a Pedro Sarmiento de Gamboa (1532- ?), uno de los principales colaboradores en la vista general como cosmógrafo y cronista. En la historia colonial también está vinculado al descubrimiento de las islas Salomón y a los viajes al estrecho de Magallanes, con una temprana tentativa de colonizarlo. Su obra más importante es la *Historia de los incas* (1572) o *Segunda parte de la historia general llamada índica*. Como dice en el prefacio, *llamo a ésta, segunda parte, porque le precederá la primera de la geografía descripción de todas estas tierras (…). Y tras esta segunda parte se enviará la tercera, de los tiempos del evangelio* (se refiere a la época española). *Todo lo cual quedó acabando por mandato de vuestro visorrey don Francisco de Toledo* (1947, 80). Dichas partes nunca las acabó, o al menos no han llegado hasta nosotros; la misma *Historia de los incas*, a pesar de la recomendación de Toledo, no se publicó hasta 1906 en Berlín por el erudito alemán Richard Pietschmann, el que descubrió la crónica de Guamán Poma, y en castellano en

---

cuatro puntos (el territorio, el parentesco, la autoridad y el símbolo comunal), que analizo por separado: 1) En *De indio a campesino* (Lima, 1974, Instituto de Estudios Peruanos), Spalding dice que *los miembros de la sociedad andina convirtieron la asombrosa variedad de condiciones físicas, características de su mundo, en una parte integrante del sistema de producción, transformando lo que eran formidables barreras (…) en bases de la vida comunal* (1974: 94), institucionalizando el acceso a distintos pisos ecológicos, que posibilitaba el ideal de autosuficiencia por una red de parientes y de mitmaq desde el territorio serrano central; con Toledo la discontinuidad del territorio fue reemplazada por la continuidad, aunque en él se mantenía cierto número de nichos ecológicos. 2) Para Spalding, el parentesco en el ayllu *refleja la equivalencia entre lazos familiares y el derecho a reclamar servicios o el deber de proporcionarlos* (1974: 101); con Toledo se crearon nuevos pueblos con uno o varios ayllus que conservaron su identidad y aun su división binaria de **hanan** y **urin**, pero surgen nuevas solidaridades basadas en las cofradías y en el compadrazgo. 3) Aunque Toledo incorporó los **kurakas** al gobierno de la comunidad, no pocos de éstos desarrollaron una función comercial y así, según Spalding, *en el curso de dos siglos y medio, los kurakas, que habían sido una élite integrada en la sociedad andina, pasaron a incorporarse gradualmente al grupo de mercaderes provinciales, administradores y terratenientes. Ello no implica que no se considerasen más como indios (…)* (pero dichos curakas) *se parecían mucho más a sus contemporáneos españoles que a sus antecesores del siglo XVI* (1974: 55). 4) En el ayllu la solidaridad se basaba en la **paqarina**, mientras que en la comunidad toledana se basa en el santo patrono.

Buenos Aires, 1942, Emecé, y en el tomo III de *Don Francisco de Toledo* de Levillier, en la misma ciudad y año. La crónica de Sarmiento, por su metodología y por su finalidad política, es un complemento a las *Informaciones* toledanas. En el mismo prefacio a Felipe II se lee:

> *En la visita general que (Toledo) por su persona viene haciendo por toda la tierra, ha sacado a luz y averiguado por mucha suma de testigos (…) la terrible, envejecida y horrenda tiranía de los indios (…). Vara que V. M. fuese con poco cansancio y con mucho gusto informando, y los demás que son de contrario parecer desengañados, me fue mandado por el virrey don Francisco de Toledo, a quien yo sigo y sirvo en esta visita general, que tomase a mi cargo este negocio y hiciese la historia de los hechos de los doce ingas de esta tierra y del origen de los naturales de ella hasta su fin (…). Se certificará del hecho de la verdad de la pésima y más que inhumana tiranía de estos ingas y de los curacas particulares, los cuales no son, ni nunca fueron, señores naturales (1947, 77).*

La crónica de Sarmiento tuvo *una fe de probanza y verificación,* que sería un ejemplo de técnica de investigación social si los condicionantes políticos no le hubieran quitado credibilidad, hasta hacer pensar que quizás sólo fue una farsa. El manuscrito se leyó, en quechua, a 42 informantes de diferentes ayllus, quienes *solamente enmendaron algunos nombres de algunas personas y lugares y otras cosas livianas (…) y con la dichas enmiendas todos los dichos indios de una conformidad dijeron que la dicha historia está huenay verdadera (…) y que creían que ninguna otra historia que se haya hecho será tan cierta y verdadera* (1947, 289). A pesar de su tesis jurídica, la crónica de Sarmiento vale por toda la información que proporciona, al recoger una de las tradiciones del Tawantinsuyo, cuando quedaban aún muchos quipucamayos. Porras observa al respecto.

> *La versión de Sarmiento parece, a todas luces, la traslación directa, aunque algo sombreada de terror y despotismo de los antiguos cantares de los Incas. Se siente en el ella el hálito multitudinario de los Hayllis aclamando a los Incas vencedores, se escuchan las frases paternales de éstos en su pueblo, las oraciones y los himnos guerreros, la agorería de las colpas para desentrañar la suerte de los ejércitos incaicos, y la pujanza del poderío inca después del triunfo sobre los chancas. Alguna vez he dicho que la versión de Sarmiento de Gamboa, ruda, vital, plena de barbarie y de fuerza, en contraposición a la de Garcilaso, creador de un imperio manso e idílico, era la auténtica*

rapsodia de los tiempos heroicos. La de Garcilaso es la versión de las ñustas vencidas y los parientes seniles y plañideros después de la conquista; la de Sarmiento es la versión masculina del imperio incaico, con una moral de vencedores[13].

2. Las *relaciones geográficas* de Felipe II

Junto a personas singulares, aunque hayan formado un grupo, como los colaboradores de Toledo, aparece ahora, por primera vez, una obra colectiva. Se trata del conjunto de *Relaciones geográficas* –monografías antropológicas diríamos actualmente– sobre todas la ciudades y provincias sometidas a los españoles, que se realizaron por orden de Felipe II, para facilitar el gobierno de dichas regiones. Sobre las *Relaciones geográficas* es interesante conocer su origen, su metodología y sus resultados.

2.1. Origen de las relaciones

No es completamente claro, y así las *Relaciones* parecen ser la cristalización de varios intentos anteriores, cuando la inmensidad de territorios bajo el gobierno español exige la creación de un sistema burocrático complejo y cuando ocupa el trono español un rey austero y trabajador como fue Felipe II, que tiene paciencia para estudiar los problemas de un modo sistemático. El intento más importante parece deberse a Juan de Ovando, sacerdote extremeño, quien fue una de las figuras más destacadas del gobierno colonial, llegando a ser presidente del Consejo de Indias. En 1569 se le encarga la visita del Consejo de Indias, al que acusa de desconocer las leyes por falta de una recopilación adecuada y de no conocer suficientemente la realidad americana. Las recomendaciones que hace, al acabar su visita son: reorganizar el Consejo, hacer una recopilación de las leyes dadas y componer una descripción de todas las provincias americanas.

El Consejo se reorganizó, llegando a ser uno de los organismos burocráticos más eficientes en recoger y procesar la información; sus

13 Porras, *Fuentes históricas peruanas*. Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 1963, p. 153.

integrantes se reunían sistemáticamente para revisar toda la documentación que llegaba de ultramar (cartas de los virreyes, las audiencias o los obispos, documentos de denuncia, etc.). Los consejeros la resumían y presentaban al rey las alternativas con sus pros y contras para que éste decidiese; se conserva en el Archivo General de Indias de Sevilla como fruto de esta metodología de trabajo, un inmenso fondo documental que, a raíz del V Centenario del descubrimiento español de América, ha comenzado a ser transcrito por medio de computadoras, lo que facilitará mucho la tarea de los americanistas. De paso conviene observar que la meticulosidad que tiene la información colonial española facilita el estudio comparativo de las diferentes regiones americanas y de la evolución de los problemas en el periodo colonial.

La segunda recomendación de Ovando fue hacer una recopilación de las leyes de Indias. El *Código Ovandino*, dividido en siete libros e inconcluso, será un primer intento de recopilación, que se continuará por Diego de Encinas en sus *Provisiones* (Madrid, 1596, 4 vols.)[14] y por Juan Solórzano Pereyra, del que hablaré en este capítulo, hasta que por fin en 1681 se publicará la *Recopilación de las Leyes de Indias*. Para la tercera recomendación, Ovando prepara las "Ordenanzas reales al Consejo de Indias" (24 de septiembre de 1571), donde se lee:

> *Ordenamos y mandamos que los de nuestro Consejo de Indias con particular estudio y cuidado procuren tener hecha siempre descripción y averiguación cumplida y cierta de todas las cosas del estado de las Indias, así en la tierra como en el mar, naturales y morales, perpetuas y temporales, eclesiásticas y seglares, pasadas y presentes (…) y tengan un libro en la dicha descripción en el Consejo y gran cuidado en la correspondencia de virreyes, autoridades y ministros para que informen cada uno de las novedades que hubiese y lo que sucediere se vaya poniendo y añadiendo a dicho libro*[15].

Nombrado Ovando presidente del Consejo de las Indias, se crea el cargo de cosmógrafo-cronista, que recae sobre el secretario de Ovando,

---

14 Hay una edición facsimilar moderna del Instituto de Cultura Hispánica con el título de *Cedulario Indiano* (Madrid, 1946).

15 Citado por María del Carmen González Muñoz en "Estudio preliminar a Juan López de Velasco" en *Geografía y descripción universal de las Indias,* Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1971, p. VIII.

Juan López de Velasco. Este termina en 1574 una *Geografía y descripción universal de las Indias*, aunque no se publica hasta el siglo XIX. Esta obra comienza con una introducción general sobre la tierra y el mar americanos, en la que no faltan interesantes referencias a las culturas indígenas y en la que, al abordar el tema político, reaparece la postura toledana:

> *su gobierno y manera de república en la mayor parte de lo descubierto no era (…) de manera que merezca nombre de gobierno o república, salvo en la Nueva España el imperio de Moctezuma y en el Perú el de los Ingas, que aún se tiene entendido que procedió de tiranía más que de elección ni buen gobierno (…). El imperio de Moctezuma parece que tuvo mejor principio y así fue más justificado, aunque todos gravados y oprimidos de sus señores. En las otras partes casi todos eran como behetrías, solamente obedecían a los que los acaudillaban en tiempo de guerra, por el tiempo que duraba (1971: 15).*

También se refiere López de Velasco al poblamiento americano y a la clásica hipótesis asiática. Para dicho autor, *todas son conjeturas flacas* y por eso, mientras se halla mayor información, juzga que hay que creer que el Nuevo Mundo se junta con el viejo, *como de ello da indicio la costa de la China y de la Nueva España, que van corrigiendo en viaje de juntarse por la parte de septentrión; y que siendo así, se habrán por aquella parte dilatado en tantos siglos poco a poco las gentes hasta llegara donde ahora están* (1971: 2). Sobre la disminución de la población indígena afirma:

> *En todo lo descubierto, al principio los naturales fueron muchos más en número de los que después ha habido, porque en muchas provincias, donde había gran multitud de ellos, han llegado casi a acabarse del todo. La causa de su disminución fue, al principio, la guerra, por los muchos que murieron en ella en las batallas y encuentros, y desesperados por verse rendidos otros, no queriendo venir de paz, por levantarse a los montes, dejaron de hacer sus sementeras y murieron de hambre; de lo cual se siguió, en los primeros años mortandades generales y enfermedades nunca vistas en aquellas partes, como fueron las viruelas que les pegaron los españoles; y después acá fueron faltando mucho con los malos tratamientos que los españoles les hacían y los excesivos trabajos que les daban con cargas demasiadas, porque al principio no había entre ellos otro recuaje, y con la labor de minas de oro y plata, pesquerías de perlas, granjerías del campo y labores de edificios, con que han acabado gran multitud de ellos; aunque ya, después de que*

aquello cesó, en partes hay donde han vuelto a acrecentarse y de haber ya más de lo que antiguamente había (1971: 14).

Son también interesantes las observaciones sobre la población no indígena, tanto sobre los españoles que pasan a las Indias, como los nacidos en éstas. Pero la obra de López de Velasco es, ante todo, una descripción minuciosa de todos los territorios de América sometidos a España, con dos grandes "tablas", la de las Indias del Norte, con el virreinato de Nueva España, cuatro audiencias (México, Nueva Galicia, Guatemala e isla Española) y diecisiete gobernaciones, y las de las Indias de Mediodía, con el virreinato del Perú, cinco audiencias (Panamá, Nuevo Reino, Quito, Lima y Charcas) y nueve gobernaciones. En cada una de estas demarcaciones administrativas se describen las ciudades y pueblos con su ubicación, clima, recursos, historia, población y lista de repartimiento y pueblos de indios. Por ejemplo, en la Audiencia de Lima se describen dieciocho pueblos y ciudades de españoles.

Esta *Geografía de Indias* parece que fue compuesta por López de Velasco antes de que llegaran las respuestas a los célebres cuestionarios de la *Relaciones geográficas*, si es exacta la afirmación de uno de los consejeros: *todo esto que ha escrito* (López de Velasco) *en este libro lo ha sacado de los derroteros y papeles que el Consejo le había dado de Santa Cruz*[16], el cosmógrafo del Consejo de Indias. En todo caso, la *Geografía de Indias* era la mejor preparación para la empresa de las *Relaciones geográficas*. Aunque parece que López de Velasco nunca estuvo en América, sin duda ninguna conocía bien la realidad investigada.

2.2. Metodología de las relaciones

Las *Relaciones geográficas*, aunque se pensaron para América, pues sobre ella los miembros del Consejo tenían mayor ignorancia, se hicieron también para algunas regiones de España, donde se publicaron con el título de *Relaciones topográficas* y son una excelente fuente de información sobre la cultura española en la metrópoli, cuando comenzaba la colonización americana. El cuestionario para América, enviado en 1577, tenía 50 preguntas, que estaban precedidas por unas instrucciones:

16 Citado por González Muñoz, art. cit., p. XIX.

> *Primeramente, los gobernadores, corregidores o alcaldes mayores, a quien los Virreyes o Audiencias y otras personas de gobierno enviaren estas instrucciones y memorias impresas, ante todas cosas harán lista y memoria de los pueblos de españoles e indios que hubiere en su jurisdicción (…). Y distribuirán las dichas instrucciones (…) por los pueblos de los españoles, enviándolas a los curas, si los hubiere, y si no, a los religiosos a cuyo cargo fuere la doctrina, mandando a los Consejos y encargando de parte de S. M. a los curas y religiosos, que dentro de un breve término las respondan y satisfagan como en ellas se declara, y les envíen las relaciones que hicieren (…). Y en los pueblos y ciudades, donde los gobernadores, corregidores y personas de gobierno residieren, harán las relaciones de ellos, o encargarlas han a personas inteligentes de las cosas de la tierra*[17].

Las 50 preguntas contenían todos los temas de lo que hoy llamaríamos un *estudio de comunidad* y constituían una pequeña guía, similar a la de George P. Murdock, que permitía hacer estudios comparados de las sociedades americanas, aunque no con la precisión de la muestra etnográfica mundial del citado antropólogo norteamericano. Los puntos investigados son: nombre y sobrenombre del pueblo, fundador, clima, ubicación, recursos naturales –plantas, animales, minerales–, viviendas, sistema económico, sistema social, sistema religioso, vías de comunicación, causas de despoblamiento, etc. En fin, era una guía que permitía construir la *historia natural y moral* del pueblo en el sentido clásico de la expresión. Hay un especial interés por los datos sobre culturas indígenas. Como ejemplo, transcribo algunos puntos del cuestionario:

> *5. De muchos o pocos indios, y si ha tenido más órnenos otro tiempo que ahora, y las causas que de ellos se supieren, y si los que hay están o no en pueblos formados y permanentes, y el talle y suerte de sus entendimientos, inclinaciones y manera de vivir, y si hay diferentes lenguas en toda la provincia o tienen alguna general en que todos hablen.*
> *13. ítem, lo que quiere decir en lengua de Indios el nombre del dicho pueblo de Indios, y por qué se llama así, si hubiere que saber en ello, y cómo se llama la lengua de los indios de los dichos pueblos hablan.*
> *14. Cuyos eran en tiempo de su gentilidad y el señorío que sobre ellos tenían sus señores, y lo que tributaban y las adoraciones, ritos y costumbres buenas o malas que tenían.*

---

17 Marco Jiménez de la Espada, "Estudio preliminar", en *Relaciones geográficas de Indias: Perú.* 4 vols., Madrid, Ministerio de Fomento, 1881, p. CXIV.

15. Cómo se gobernaban y con quién traían guerra, y como peleaban, y el hábito y traje que traían, y el que ahora traen, y los mantenimientos de que antes usaban y ahora usas, y su han vivido más órnenos sanos antiguamente que ahora, y la causa que de ello se entendiere.
26. Las yerbas o plantas aromáticas con que se curan los indios y las virtudes medicinales o venenosas de ellas[18].

No hay que olvidar que el cuestionario de 50 preguntas de 1577, por el que se hicieron la mayoría de las *Relaciones geográficas de Indias: Perú*, no fue el único. En 1569 circulaba uno de 37 puntos; en 1571 se preparó otro de 200 preguntas[19] y en 1604 se envió otro de 355 preguntas. Todos cuestionarios, con excepción del último, corresponden al reinado de Felipe II; otro gran momento de la burocracia colonial se dará en el siglo XVIII, con la subida de los borbones al trono español[20]. Las

18 Ibíd., pp. CXV-CXVII.

19 En su estudio preliminar Jiménez de la Espada, al referirse al cuestionario de las 200 preguntas, dice: *No creo, sin embargo, que el documento pasase más allá de las puertas del Consejo de Indias; y fundo mi opinión en el hecho de que todas las relaciones redactadas con arreglo a él, que yo he visto, se dieron en aquella oficina* (p. LXVII). Luego compara las equivalencias entre las preguntas de los cuestionarios de 1571, 1577 y 1604 (pp. CXIX-CXX). Finalmente, Jiménez de la Espada observa que para que la *junta organizadora del Congreso Americanista pueda formarse una idea de la importancia que tiene esta publicación y las proporciones que alcanzaría si se continuara, pongo aquí un catálogo alfabético de las relaciones y descripciones geográficas, geografico-históricas, geográfico-estadísticas hechas por interrogatorio, memoria, introducción u otro formulario semejante y de orden del Consejo de Indias, que me son conocidas o de que tengo noticia,* y a lo largo de 32 páginas presenta 420 relaciones, de las que sólo publica en sus cuatro volúmenes 70. Hay una moderna edición de las *Relaciones geográficas de Indias: Perú.* 3 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1965.

20 Sobre este punto puede consultarse el articulo de Sylvia Vilar, "La trajectoire des curiosités espagnoles sur les Indes: Trois siecles de *Interrogatorios et Relaciones,* en *Melanges de la Casa de Velásquez.* VI, París, 1970, pp. 247-308. Vilar comienza por afirmar: *Hay pocas fuentes tan preciosas para conocer la evolución histórica de la América española como el conjunto de Relaciones, solicitadas a partir de 1569 por el Consejo de Indias a los funcionario de la Administración real o a determinadas autoridades eclesiásticas del Nuevo. Mundo* (p. 247). Luego hace una presentación sistemática de todas las relaciones coloniales. Los subtítulos del articulo son una buena síntesis del mismo: 1. Los orígenes; 2. El espíritu del cuestionario de 1577; 3. El interrogatorio de 1604; 4. Hacia una puesta al día de la información: el reinado de Felipe V; 5. La Academia, cronista de Indias y sus proyectos enciclopédicos; 6. El

primeras respuestas del cuestionario de 1577 que llegaron al Consejo de Indias fueron las de las gobernaciones de Santa Marta y Venezuela y estaban fechadas en 1578, luego las de México en 1579 y 1580, y por fin las del Perú en 1586. Las respuestas sirvieron de información a los miembros del Consejo de Indias, pero no se publicaron sino tres siglos después: entre 1881 y 1897 el americanista español Marcos Jiménez de la Espada[21] publica las *Relaciones geográficas de Indias* en cuatro volúmenes, que se refieren sobre todo al Perú, y entre 1905 y 1906 el mexicano Francisco del Paso y Troncoso publica en la segunda serie de *Papeles de Nueva España*, siete volúmenes sobre geografía y estadística, ya que el número de respuestas sobre el virreinato mexicano había sido mayor.

2.3. Valor de las relaciones

Parece evidente que las *Relaciones* deben considerarse veraces pues son producto de una investigación sistemática y con un conjunto de informantes que representan puntos de vistas diferentes y aun opuestos, como los de los españoles y los indios en materias de conflicto; pero esa veracidad no es la misma en todas las relaciones, pues depende de la persona o equipo que responde y además no puede matizarse, por carecerse de información complementaria sobre los que responden o sobre la seriedad con que se hizo la información, o por no disponer siempre de documentación del mismo lugar y época para hacer una confrontación; mas aún, en algunos casos es innegable que la información está sesgada por las *hipótesis de trabajo toledanas* sobre la justificación de la conquista, que seguían funcionando, o por la *visión colonial* que los españoles, tanto los colonos como los funcionarios de la administración, muestran de los indios, juzgándolos mentirosos, perezosos, ladrones, etc., lo que era una racionalización de la explotación colonial. De todos modos creo que las *Relaciones* son una buena contribución a la etnogra-

cuestionario sin fecha de la Biblioteca de Palacio; 7. El cuestionario de 1777 para la Nueva España; 8. La continuación de las *Relaciones* bajo Carlos IV; 9. La encuesta en la época de las Cortes de Cádiz, 1812

21 Marcos Jiménez de la Espada (1831-1898) fue un erudito, naturalista e historiador, miembros de las Academias de Ciencias y de historia, que hizo expediciones científicas a varios países de América de Sur, escribió varios libros y publicó viejas crónicas americanas.

fía peruana en el momento en que terminaba la obra reorganizadora de Toledo. Para ponderar este aporte etnográfico, presento a continuación la lista de relaciones publicadas por Jiménez de la Espada, que se refieren al actual territorio peruano (no las que se refieren a Ecuador, Bolivia y Argentina), son respuesta al cuestionario de 50 preguntas de 1577, y llevan fecha de 1586:

1. *Descripción y relación de la provincia de los Yauyos, por Diego Dávila Briceño, corregidor de Huarochirí* (11 p.).
2. *Descripción de la provincia de Jauja por el corregidor Francisco de la Guerra* (10 p.).
3. *Relación de la ciudad de Guamanga y sus términos* (20 p.).
4. *Descripción de la provincia de Vilcas Guamán y de sus diez curatos por el corregidor Pedro de Carvajal* (15 p.).
5. *Descripción de repartimiento de Atunrucana* (Guamanga) (5 p.).
6. *Descripción del repartimiento de Atunrucana y Laramati (Guamanga)* (9 p.).
7. *Descripción del repartimiento de los Rucanas Antamarcas (Guamanga)* (12 p.).
8. *Relación de la Villa Rica de Oropesa y minas de Huancavelica* (7 p.).
9. *Relación de los Chumbivilcas por el corregidor Francisco Acuña* (14 p.).
10. *Relación de la provincia de los Collaguas por el corregidor don Juan de Ulloa Mogollón* (8 p.).
11. *Descripción del corregimiento de Abancay* (15 p.).

A pesar de que estos informes están atribuidos por razones administrativas a una persona, ordinariamente al corregidor, en ellos se observa que el corregidor ha recurrido a la información del cura, de españoles o mestizos con muchos años de permanencia en la zona o a grupos de indígenas. Por ejemplo, en el repartimiento de Atunsora el corregidor Luis de Monzón cuenta:

> *Me junté en uno con el bachiller Pedro de Frías, cura de este dicho pueblo, y con Beltrán Saravia, y todos tres juntos respondimos a los dichos capítulos de la manera siguiente; y para lo que se ha de saber de los indios, se halló presente por lengua don Pedro Taypimarca, indio ladino en lengua española, escribano de cabildo de este repartimiento de los Soras. Halláronse presentes en esta junta algunos curacas y principales deste dicho reparti-*

miento, que son don Martín Zaporay don Mateo Carua Llamoca, y don Diego Pichiguay don Luis Guarnan Llamoca y otros principales e indios (1965, I, 220).

Muy similar es la metodología en los repartimientos de Atunrucana y Laramati (1965, I, 226) y de los Rucanas Antamarcas (1965, I, 237).

En cuanto al contenido mismo de los informes, éste no cabe en un libro como éste, por su carácter esencialmente etnográfico. Pero quiero recoger algunos ejemplos. En la Relación de Yauyos de Dávila Briceño se relata el mito de Huallallo y Pariacaca, que recoge también Francisco de Ávila, de quien luego se hablará:

Cuentan estos indios desta provincia una fábula donosa, que ellos tienen por verdadera, y dicen que los Yungas, sus vecinos del valle de Lima, entraron por esta provincia haciendo guerra y poblaron un pueblo que hoy se llama Lima, que yo desbaraté para la reducción que se hizo; y que en el lago que está al pie desta alta sierra de nieve de Pariacaca, tenía un ídolo que llamaban Guallallo, al cual sacrificaban algunos tiempos del año niños y mujeres; y les apareció donde está este alto pico de nieve, un ídolo que se llamaba Pariacaca y les dijo a los indios, que hacían este sacrificio al ídolo Guallallo, que ellos adoraban:

–No hagáis eso de sacrificar vuestros hijos y mujeres, sacrificadme a mí, que no quiero sangre humana, sino que me sacrifiquéis sangre de ovejas de la tierra (que las llaman llamas) y corderos, que con eso me contentaré. que ellos le habían respondido: –Matarnos ha a todos, si tal hacemos, el Guallallo. Y que el Paracaca había replicado: –Yo pelearé con él y lo echaré de aquí.

Y así, tres días con sus noches peleó el Pariacaca con el Guallallo y lo venció, echándolo a los Andes, que son unas montañas de la provincia de Jauja, haciéndose el Pariacaca la sierra y alto pico de nieve que hoy es y el Guallallo otra sierra de fuego. Y así pelearon; y el Pariacaca echaba tanta agua y granizo, que no lo pudo sufrir el Guallallo, y así lo venció y echó a donde dicho es; y de la mucha agua que le echó encima quedó aquel lago que hoy es, que llaman Pariacaca, que es el camino real que va al Cusco desde los Reyes.

lo tienen hoy creído los indios y suben a lo más alto de dicho cerro de nieve a ofrecer sus sacrificios al Pariacaca y por otro nombre Yaro, que así dicen quedó hecho sierra de nieve después de la dicha batalla y le hacen estos ofrecimientos. Y, como digo, aún no está esta provincia libre de hacello, y

así, porque hacían los dichos sacrificios, siendo ya cristianos, los castigué yo, el dicho corregidor, y quité las dichas ovejas y vasos (1965, I, 161).

En la Relación de Jauja se responde así la segunda parte de la pregunta 14 sobre la evolución religiosa:

Y en cuanto a los ritos y adoraciones que tuvieron antiguamente antes del Inca y después que los sujetó, dijeron que esto es cierto: que tienen noticia que sus antepasados decían que ellos habían procedido y salido de cuevas y lagunas y fuentes y cerros, y que les decían que adorasen al hacedor de los hombres y de la tierra y del cielo y de las aguas y cerros y demás cosas; y que los dichos antiguos valientes, que iban buscando tierras y ganándolas en sus guerras, amojonaban con unas piedras diferenciadas de las otras y mandaban a sus sucesores que de allí tuviesen memoria de ellos, porque ganaron aquella tierra, y puestos allí, adorasen al hacedor de todas las cosas. Y así lo hacían, hasta que el Inca los sujetó y hizo averiguación a qué adoraban antes que él viniese, y hallando esto, les mandó que adorasen por señor al sol, que era su padre, y a la luna, que era su madre; y que asimismo prosiguiesen en adorar a las piedras que pusieron sus antepasados, para que fuesen medianeras con el sol en todos sus buenos sucesos; y les dio orden de sacrificar niños y niñas y corderos y conejos de la tierra y figuras de hombres de oro y plata, y chaquira y otras cosas. Lo cual han usado y usaron, hasta que los españoles entraron en esta tierra, que se ha convertido a nuestra santa fe católica, y quitaron las piedras y guacas y adoratorios los sacerdotes y religiosos que los han doctrinado (1965, I, 169).

En la Relación de Guamanga se contesta de este modo la pregunta 5 sobre el número de indios, la evolución del mismo y las características físicas, psicológicas y culturales de la población indígena:

Hay en esta provincia 35 o 36 mil indios de visita, según que se hizo por mandato del señor visorrey don Francisco de Toledo; y antes, en tiempo del Inga, hubo el doble más, y con las guerras, vinieron en disminución; y al tiempo que se pobló esta ciudad, eran como hasta 50 mil indios, y con las dichas guerras se consumieron muchos, y siempre han ido a menos y agora lo van, por causa de ir lejos a tierras de diferentes temples a las minas de azogue de Guancavelica, de lo cual se le sigue notable daño. Los indios que hay están poblados en pueblos, formados por la reducción que hizo hacer el dicho señor don Francisco de Toledo y por las que antes se habían hecho, y aunque antes estaban poblados en pueblos formados, no con la policía de calles y plazas que se les hizo hacer en la ultima reducción, por la cual

y haberse mudado de diferentes temples, juntamente con las causas arriba declaradas, han muerto mucha cantidad de indios; así, los dichos pueblos recién reducidos no son permanentes para la mayor parte, porque, después de la dicha reducción y verse los inconvenientes que hay en haberse mudado a diferentes temples y sitios malsanos y lejos de sus sementeras, se han vuelto a poblar muchos pueblos a donde antes estaban y a otras partes, con licencia de los gobernadores y con el parecer de los corregidores de sus distritos, los cuales podrán dar más larga relación de esto. Es gente de mediana estatura por la mayor parte, de buen parecer, algo morenos; su entendimiento es bajo, inclinados a poquedades y vilezas, son flemáticos y perezosos, aunque sea para sí, porque, si no son apremiados por las justicias y sus caciques mandones, aun para sembrar para su sustento no se moverían; y así, todo lo que hacen ha de ser muy despacio y por fuerza. Son maliciosos, mentirosos y ladrones y sólo para la malicia tienen agudeza (…); tienen apariencia de cristianos, y con facilidad reciben el baptismo y con dificultad acuden a las cosas que en él prometen; y son enemigos capitales de los españoles.

Su manera de vivir, todos son labradores, aunque, como es dicho, por la fuerza, y que se contentan con muy poco; no adquieren para sus hijos. Los vestidos y bebidas las hacen sus mujeres y parte de sus sementeras, que, por holgar ellos y beber, de lo cual son muy amigos y borrachos en general y que tienen por honra serlo, las hacen trabajar excesivamente como esclavas; y en esto no ha habido remedio, aunque se ha procurado. Hay hechiceros entre ellos, que fingen ser médicos por interés; son muy agoreros. Y los vestidos los hacen de la lana de ganado natural de esta tierra, del cual también tienen de costumbre de criar alguno de que se sirven para comer y para cargar. Tienen diferentes lenguas, porque cada parcialidad habla su lengua diferente, aunque todos hablan la general del Cusco que les mandaron hablar generalmente los Ingas, y se han quedado en este uso, que es muy necesario, usando la suya y natural entre sí (1965, 1, 187-188).

En la Relación de los Rucanas Antamarcas (Guamanga), respondiendo a la pregunta 21 sobre *volcanes, grutas y todas las cosas notables y admirables en naturaleza que hubiere en la comarca,* se dice:

Respóndese al capítulo 21 que junto al pueblo de la Vera Cruz de Cavana está un pueblo derribado, al parecer, antiquísima cosa. Tiene paredes de piedra labrada, aunque la obra tosca; las portadas de las casas, algunas de ellas algo más de dos varas en alto, y los umbrales labrados de piedras muy grandes; y hay señales de calles. Dicen los indios viejos, que tienen noticia

> *de sus antepasados, de oídas, que en tiempos antiquísimos, antes que los incas los señoreasen, vino a esta tierra otra gente a quien llamaron viracochas, y no mucha cantidad, y que a éstos los seguían los indios viniendo tras ellos oyendo su palabra, y dicen ahora los indios que debían de ser santos. A éstos les hacían caminos, que hoy día son vistos, tan anchos como una calle y, de una parte y de otra, paredes bajas, y en las dormidas les hacían casas que hasta hoy hay memoria de ellas, y para esta gente dicen que se hizo este pueblo dicho; y algunos indios se acuerdan de haber visto, en este pueblo antiguo, algunas sepulturas con huesos, hechas de losas de piedra y enlucidas por dentro con tierra blanca, y al presente no parece hueso ni calavera de éstos (1965, I, 245).*

En esta respuesta parece aludirse, por una parte, a la tradición de personajes míticos, a los que *seguían los indios viniendo tras ellos oyendo su palabra,* que reinterpretan en las categorías cristianas de la colonia y consideran *santos,* tradición que se relaciona con la predicación de algunos de los doce apóstoles, y por otra parte, dicha respuesta parece aludir también a una civilización regional avanzada (piedras labradas, calles, caminos, *tambos* –casa para pernoctar–, sepulturas bien cuidadas) anterior a los incas.

Finalmente, en la relación de Collaguas se contesta así al punto quinto del cuestionario:

> *Es esta provincia, especial la de Collahuas, de muchos indios; porque en la provincia de Yanque Collaguas, que está en la Corona real, hay 4 mil indios tributarios casados, sin los mozos y niños y viejos y mujeres, que hay mucha chusma de esto (…). Fueron muchos menos indios antiguamente e siempre han ido multiplicando; la causa se entiende que es por la sanidad de la tierra y que no ha habido peste ni mortalidad notoria, y también porque en tiempo de los incas, que señorearon este reino, iban a las guerras que se ofrecían, donde morían, y agora están más descansados y reservados de trabajos, después que este reino está pacífico.*
>
> *Los indios de esta provincia están poblados en pueblos permanentes formados ya, aunque antes de la visita general ya dicha tenían muchos poblezuelos (…). El entendimiento que tienen es, para indios, bueno, porque en sus cosas se muestran de razón y en lo que deprenden salen con ello, por donde hay buenos escribanos y cantores y músicos de flauta y chirimías, y si en otras cosas de más entendimiento los ejercitasen, tienen habilidad para ello. La inclinación que tienen, son comúnmente dados a fiestas y banque-*

> *tes y pasatiempos; en su modo afables y poco codiciosos y, por esto, notados de perezosos, gente tímida y para poco.*
> *En la manera de vivir tienen su trato y comercio, entre éstos de esta provincia, los que tienen comida la dan a los que no la tienen a trueco de ganado, lana y otras cosas de rescate, y entre las provincias sus vecinas, van las que abundan de una cosa a rescatar con ella lo que falta; y de esta manera cada uno se previene como gente de razón.*
> *Los Collaguas usan generalmente la lengua aymara y la tienen por propia natural, aunque algunos pueblos de los Collaguas, como son los de Pinchollo, Calo y Tapay, usa y habla cada pueblo diferente de otro, muy bárbara, y que, si no son ellos entre sí, no la entienden, aunque están unos pueblos muy cercanos de otros; y no por eso dejan estos pueblos de hablar la lengua aymara, que es la general. Los de la provincia de Cavana hablan la lengua general del Cusco, corrupta y muy avillanada; y en esta provincia de Cavana, en algunos pueblos, hablan otra lengua incógnita y para ellos solos (1965, I, 328-329).*

Fuera ya del actual territorio peruano está Pacajes, y su Relación, de la misma fecha de 1586, tiene una exposición general válida para toda la provincia y una información sobre cada pueblo o curato, que es un método similar al de varias relaciones peruanas, como las de Vilcas Guamán o Jauja. La relación de los Pacajes recoge un buen testimonio sobre las características de la conquista incaica y en especial la *ecología vertical* en la explotación de los recursos:

> *Los cuales dichos indios pacajes dijeron los indios antiguos haber tenido su origen, unos de la una parte de la laguna de Chucuito y otros de hacia la parte de Carangas, de donde salieron y poblaron esta provincia en los cerros más altos que hay en ella y vivían a manera de behetrías, sin reconocer señorío a nadie, sin pagar tributo, porque era traer guerra unos contra otros, y el que más valiente y sabio era de ellos, ese los mandaba y reconocían por señor. Y después de muchos años, que no saben cuántos fueron, teniendo noticias de esa provincia el inga Topa Yupangi, vino en persona con gente de guerra a conquistarlos, y en un pueblo antiguo, que se llamaba Llallagua, tuvo la primera batalla con todos los indios de los Pacajes, y después de haber peleado con ellos muchas veces, los venció, sujetó y mató mucha cantidad de hombres (…). Y lo primero que hizo el dicho Topa Yupangi fue nombrarles caciques y principales e hilacatas, y dividió los dichos indios en parcialidades o bandos: a los unos llamó del bando de hanansaya, quiere decir "cosa que es del bando de lo alto" y la otra parcialidad llamó*

bando de Urinsaya, que quiere decir "cosa que sirve a lo bajo"; y por esta orden tuvo noticia de los indios que tenían cada parcialidad y los servicios que le habían de hacer en paz y guerra; y de los sucesores de los caciques puestos por el dicho inga son los que mandan a los dichos indios Pacajes.

Y luego hizo el dicho inga hizo recoger todo el ganado que habían en la dicha provincia, y los señaló con colores e hizo partición de ello con el sol, a quien, en agradecimiento por la victoria que le habían dado, le dio la mitad del ganado que en ella hubo, que era grandísima cantidad, dejando una parte de ella a los truenos, a quien el tenía en gran veneración después del sol y lo señaló tierras para sementeras y lo llamo Apo Illapa, que quiere decir "señor de los truenos", y les puso sacerdotes que tuviesen cuenta de hacer los sacrificios que dejó señalados para el sol, a quien reconocía por dios; y les señaló a los indios de dicha provincia los tributos que habían de dar para él y para las dichas sus guacas, que era que guardasen el ganado del sol y el suyo, e hiciesen chácaras de papas y quinoa y cañigua, y de la lana, que se trasquilaba del ganado, le hiciesen ropa de cumbi y abasca; y también le señaló tierras de maíz en los valles de Cochabamba y Cauari y en la costa de Arica, y en la costa de Arequipa; y toda esta comida se mandaba juntar en depósitos y de allí se repartía para los indios de guerra, que iban a la provincia de los Charcas (1965, I, 337-338).

Estos pocos testimonios muestran la riqueza de información etnográfica y etnohistórica de las *Relaciones*. Desafortunadamente no se ha hecho una publicación más completa de las mismas, pues la edición de la Biblioteca de Autores Españoles de 1965 se limita a reproducir la edición de Jiménez de la Espada de 1881-1897, ni se ha hecho un análisis de contenido más sistemático. De todos modos lo que conocemos es suficiente para asegurar a las *Relaciones* un lugar en esta historia del pensamiento antropológico.

Paso ya a México, cuyas *Relaciones*, como ya se dijo, llegaron primero a España que las peruanas, pero se publicaron después, a principios del siglo XX, por Francisco del Paso y Troncoso. Pueden hacerse sobre ellas casi las mismas observaciones que se han hecho sobre las *Relaciones* del Perú. Voy a limitarme a recoger cinco respuestas de la *Relación de la provincia de Acámbaro* (1580) en los puntos relativos a las culturas indígenas, porque en el capítulo V hablaré de la *Relación*

de Tescoco (1582) del mestizo Juan Bautista Pomar, que se escribió con ocasión del citado cuestionario[22]:

> *Nº 5. Es providencia de 2600 vecinos; ha sido antes de ahora muy más poblada, y por causa de una pestilencia, que hubo general en esta Nueva España habrá cuatro años, se disminuyó y bajó en esta dicha cantidad; y los que al presente son, están congregados en pueblos formados de calles, casas, iglesias; de manera que, a lo presente, parece será permanente. Son gente de buena razón y, para indios, de razonable entendimiento, e inclinados al vicio de la embriaguez; su modo de vivir es cultivar y labrar sus tierras, y algunas veces sirven de jornaleros a españoles, que les pagan su trabajo. Hay cuatro géneros de lengua en toda ella, que son chichimeca, otomí, masagua y tarasco, y este tarasco es la más general (1945: 127).*
>
> *N° 9. La causa del nombre de este dicho pueblo de Acámbaro fue que, de muchos años a esta parte, cuatro principales con sus mujeres, según su ley, partieron de un sujeto de la provincia de Xilotepeque, llamado Hueychiapa, y estos trajeron consigo hasta 60 indios, así mismo casados, los cuales eran la nación otomí, y esa lengua hablan; y estos cuatro principales, con los dichos indios, se fueron derechos al rey y señor, que en aquella sazón señoreaba la provincia que llaman de Michoacán y le dijeron que ellos eran de nación otomí y que querían estar a su servicio, que les diese y señalase lugar y tierras donde poblasen; el cual, admitiéndolos, les señaló un sitio junto a la ciudad que dice Guayagareo, y allí poblaron y estuvieron algunos días, y, no hallándose bien, se vinieron de lugar en lugar hasta llegar al río grande que pasa por ese dicho pueblo y allí poblaron, gobernándose por las dichas personas otomíes, no embargante el reconocimiento que tenían al dicho señor de Michoacán; el cual, desde ha ciertos años, envió a este dicho pueblo cuatro personas casadas de su nación, tarascos, mandándoles que viniesen a poblar adonde estos otomíes estaban, las cuales vinieron y poblaron a la falda del cerro, que este dicho pueblo tiene; y, estando poblados, envió después otro principal que mandase y gobernase a los dichos tarascos, y este postrero que vino trajo por mujer una india llamada Acambe y, estando ella una vez bañándose en el río, se ahogó, y por memoria de la dicha india, pusieron por nombre a este dicho lugar Acamba, yéndose corrompiendo la letra, le ha venido a llamar Acámbaro, y este es su origen. Y*

22 Puede consultarse también la obra de Alvaro Ochoa y Gerardo Sánchez, *Relaciones y memorias de la provincia de Michoacán (1579-1581)*. Morería, 1985, Universidad de Michoacán, donde se transcriben veinte relaciones en respuesta al cuestionario de cincuenta preguntas de 1577.

que el Señor que entonces gobernaba en Michoacán se llamaba Tariácure; y entonces por la orden de que los otomíes poblaron en este dicho pueblo, poblaron asimismo los indios que se dicen chichimecas, los cuales tuvieron siempre los gobernadores del dicho Michoacán, puestos en frontera para defensa de sus tierras contra los indios mexicanos y otros enemigos suyos (1945: 128-131).

N° 13. Quiere decir el nombre Acámbaro "lugar del maguey", que es un árbol (sic) de mucho provecho para los indios (…) (1945: 133). N° 14. Que eran, al tiempo que el Marqués del Valle vino a esta tierra, de un Señor llamado Calzonzi, que señoreaba toda la provincia de Michoacán, al cual la nación tarasca de este dicho pueblo, en reconocimiento del vasallaje, le hacían algunas sementeras de maíz y de otras semillas, con los cuales le acudían para regalo; y asimismo, de cuando en cuando, le daban algunas mantas, no en mucha cantidad; y los otomíes y chichimecas no le servían de otra manera que de estar en frontera de los enemigos, y así en los recuestros [sic] ganaban algún despojo de mantas y prisiones, acudían con todo ello al dicho Señor. Y que adoraban ídolos de piedra y de madera, a los cuales ofrecían comidas y, si en las guerras prendían alguna persona, la sacrificaban delante de ellos y le rogaban les diese victoria contra los enemigos; que los chichimecas adoraban en el Sol, y que en el dicho tiempo se ocupaban en labrar sus sementeras y en llevar cargas de leña a Páscuaro y Tzintzuntzan, donde residía el Señor; y al que veían que era holgazán y vagabundo, lo mandaban matar (1945: 134-135).

N° 15. Que, como dicho está, eran sujetos al Señor de Michoacán, y éste enviaba a personas que viniesen a gobernar la parte de los tarascos, porque la de los otomíes y chichimecas, ellos eran gobernados por los señores que legítimamente eran de su nación, y en muriendo uno de éstos, el que había de suceder iba al dicho Señor a que le diese licencia para gobernar su parcialidad, y cuando algún gobernador, que gobernaba los dichos tarascos, no hacía el deber en su oficio, no lo privaban ni suspendían, sino moría por ello. Y que traían guerra con los indios de Xocotitlán, que son en su frontera, y con los que de México venían, y que esto era por la banda del oriente, y que al poniente el dicho Señor tenía guerra con los de Jalisco, y la gente de este pueblo le iban a ayudar y peleaba con arcos y flechas y porras y con unos palos en forma de espadas con muchas navajas por los cantos. Y que el hábito que siempre traían era solamente unas chamarrillas de herbaje que les llegaban a medio muslo y no más hábito; y el que ahora usan en general es camisa y zaragüelles y mantas, todo de algodón, y sus sombreros de fieltre, y muchos de este pueblo usan capas, sacos y zaragüelles de lo mismo y

> *zapatos a nuestro modo. Y solían usar para sus mantenimientos lo mismo que ahora, que es maíz y otras semillas; y antiguamente vivían muy sanos y morían de viejos, porque los que ahora hay se acuerdan de que entonces había grandísima cantidad de viejos, y que ahora son pocos los que hay; y que acuden, de cuanto en cuanto, pestilencias, que los van acabando, y no saben qué sea la causa de esto, mas de remitirlo al ordenamiento divino (1945: 135-137).*

3. Juan de Solorzano Pereyra (1575-1655)

Es uno de los hombres que más influyó en la realización del *proyecto colonial* para los indígenas, por medio de su *Política indiana* (1648), que durante casi dos siglos fue *el libro de cabecera de todos los funcionarios de las provincias españolas en Indias y de los que desempeñan puestos en su dirección desde la península*[23]. Madrileño, estudia derecho en la Universidad de Salamanca, cuando ésta es el centro del derecho de gentes; el jesuita Francisco Suárez[24] enseña en Salamanca esos años, aunque los dominicos Vitoria y Cano ya han muerto. Al acabar sus estudios, Solórzano se queda como profesor durante seis años en la Universidad de Salamanca (1602-1608). El conde Lemos, presidente del Consejo de Indias, le designa en 1609 oidor de la Audiencia de Lima, para que se hiciese *capaz de las materias de aquel Nuevo Orbe, especialmente de las tocantes a justicia y gobierno, y recopilación de sus células y ordenanzas* y con la promesa de incorporarlo al Consejo, una vez que cumpliera su servicio y entrenamiento en el virreinato peruano. Dieciocho años permaneció Solórzano en el Perú, donde en seguida se le ofreció la cátedra de prima de leyes en la Universidad de San Marcos, aunque él no aceptó para dedicarse plenamente a sus tareas administrativas y a la recopilación de las leyes de Indias. Su trabajo administrativo le permitió ver de cerca la realidad social, cuyas normas jurídicas recopilaba; por ejemplo, en 1616 se le encarga la visita de la mina de Huancavelica, que era una

---

23 Javier Malagón y José M. Ots Capdequí, *Solórzano y la política indiana.* México, 1965, Fondo de Cultura Económica, p. 30.

24 Entre las obras de Suárez sobre el tema destacan sus seis tratados *De legibus:* el cuarto es el *De jure gentium.* Han sido reeditados en la colección Corpus Hispanorum de Pace en Madrid, 1971-1977, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

de las zonas mineras más conflictivas por los estragos que el azogue causaba sobre los indios mitayos.

A fines de 1626 regresa a España y, desde el año siguiente, es primero fiscal y luego consejero del Supremo Consejo de Indias hasta su jubilación en 1644. Mientras trabaja durante otro período de dieciocho años en la administración en el supremo órgano de gobierno colonial, publica en dos partes en latín, en 1629 y 1639, el *De Indiarum gubernatione*, cuya traducción y adaptación castellana hecha por él mismo es la *Política Indiana*. Sobre este trabajo la personalidad de Solórzano, Malagón y Ots Capdequí observan:

> *Hombre de sólida formación universitaria, adquirida en las aulas de su Universidad de Salamanca, y de larga experiencia profesional, se nos revela en las páginas de Política indiana: como una jurista de primer orden, experto conocedor no sólo de la legislación de derecho de Castilla y de las Indias, sino también de los derechos romano y canónico, y del derecho feudal; como un prudente magistrado y hombre de gobierno; como un historiador serio y documentado; y como un pensador y un humanista, familiarizado con las culturas griega y latina, con los grandes autores del medioevo y con las figuras más señeras del movimiento renacentista*[25].

Su principal obra es *Política indiana* (1648) Madrid, Diego Díaz de Carrera. Hay ediciones en Amberes, de 1703, y en Madrid, de 1736-1739, 1776, 1930, que es la que se utiliza en este estudio, y de 1972 en la Biblioteca de Autores Españoles. Aunque la *Política indiana* es, ante todo, un manual de gobierno con su correspondiente fundamentación doctrinal y Solórzano Pereyra un jurista burócrata de la administración colonial, siempre es posible hacer una lectura antropológica de la obra para conocer mejor el proyecto político colonial para los indígenas y los mecanismos de dominación de la población nativa.

La obra tiene seis libros, cuyo contenido es: 1º) descubrimiento y adquisición de las Indias y de los títulos de ella; 2º) *de la libertad, estado y condiciones de los indios, y a qué servicios personales pueden ser compelidos por el bien público;* 3º) *de las encomiendas de los indios;* 4º) *de las cosas eclesiásticas y patronato real;* 5º) *del gobierno secular de las Indias;* y 6º)

25 *Ibíd.,* p. 42.

de la real hacienda de las Indias. De este contenido se desprende que los libros más interesantes para la lectura antropológica son los tres primeros, sobre todo el segundo. En cuanto a las fuentes, se apoya principalmente en juristas y teólogos, pero cita con frecuencia la información y la opinión de historiadores y otros conocedores del mundo americano, como Acosta, Miguel Agía[26], Cieza de León, el Inca Garcilaso, Gregorio García, López de Gómara, Las Casas, Matienzo, Remesal, Torquemada, etc. Además, recurre a su propia experiencia indiana; por ejemplo, al hablar de las enfermedades de los mitayos contraen en las minas de azogue, observa:

> *como yo lo experimenté en las de Guancavelica, donde estuve por visitador y gobernador desde el año 1616 hasta el de 1619, cuyo solo polvillo hace grande estrago a los que las cavan, que allí llaman "el mal de la mina"; y el vaho del mismo azogue a los que le cuecen y benefician les penetra en breve tiempo hasta las médulas, y debilitando todos los miembros, causa perpetuo temblor en ellos, de suerte que, aunque sean de robusto temperamento, pocos dejan de morir dentro de cuatro años (I, 16, 21)*[27].

El éxito de la obra fue grande, por su funcionalidad y porque todavía no se disponía de una recopilación de leyes de Indias; cuando ésta apareció, por fin, en 1681 (en cuya preparación había tenido tanta parte el mismo Solórzano), la *Política indiana* siguió empleándose, porque iluminaba muchos problemas y resultaba más completa que la fría legislación, pero las nuevas ediciones de *Política indiana* siempre remiten en los diferentes capítulos a los textos de *Recopilación*. Antes de hacer una lectura antropológica de los Libros II y III, conviene recoger la opinión de Solórzano, sobre algunos temas clásicos de los estudiosos del mundo americano.

3.1. Tres temas clásicos

En primer lugar, está **el poblamiento de América.** Después de recoger otras opiniones y sus argumentos, concluye:

---

26 Es un franciscano, que vivió muchos años en México y Perú y escribió Tra*tado que contiene tres pareceres graves en derecho* (1604) sobre el servicio personal.

27 En las citas que hago de Solórzano, los tres números se refieren al libro, capítulo y párrafo, respectivamente.

> *Esto es lo que en punto tan incierto y difícil se dice por otros; lo que yo puedo decir en él, es que pudo ser todo, pero que, habiendo de adivinar, siempre he tenido por más probable la opinión de los que enseñan que este Nuevo Orbe está sin duda por algunas partes, que aún hoy no habernos descubierto, contiguo o tan vecino con el antiguo, que por ellas fue fácil y pronto que pasasen a el, por tierra o a nado o en embarcaciones pequeñas de corta distancia, los primeros habitadores y los muchos y varios animales perfectos, de que le hallamos poblado: porque Dios, por su infinita providencia, ha dispuesto el mundo de suerte que sus cuatro partes, aunque por algunas se hallen divididas y cortadas del mar, por otras, o se juntan o se pueden comunicar con breves estrechos, y siempre cerca del continente colocó islas que sirviese como de gradas, para que todo pudiese ser andado y habitado del género humano. Así lo muestra el que llamamos de Gibraltar, el Arábigo, el Panamense, el Tracio y Cymérico, el de Anian, y otros, que nos descubren y delinean las tablas cosmográficas (I, 5, 31).*

En segundo lugar, **la predicación de algún apóstol en América.** Solórzano asume la opinión negativa, aunque parece conocer todas las razones esgrimidas por los que defendían lo contrario, y su postura es lógica, porque fortalecía la dominación colonial. A diferencia de Calancha, que es un criollo y un misionero de indios, que necesita salvar a los indios de la mentira diabólica de sus religiones nativas, permitiéndoseles reconciliarse con su pasado, como se verá, Solórzano es un peninsular y un funcionario de la administración española, preocupado por consolidar el poder colonial. Por eso dice:

> *He dicho y vuelvo a decir que esta predicación y conversión se reservó a nuestro tiempo y a nuestros reyes y a sus ministros y vasallos. Porque, aunque hay algunos, que quieran persuadirse, que ya se había comenzado en tiempo de los apóstoles, o por alguno de ellos o de sus discípulos, pues David nos enseña que "por toda la tierra y hasta los más remotos fines del Orbe penetró su sonido" (…), todavía yo nunca he hallado argumento, ni rastro bastante para afirmarlo, y así me voy con la opinión de otros autores, no menores en número, ni menos graves en erudición, que sienten que hasta nuestra entrada, no la tuvo en este Nuevo Orbe el santo evangelio (I, 7, 17 y 22).*

En una nota Solórzano recoge las citas de los autores que apoyan la hipótesis de la predicación apostólica en América, especialmente las del dominico Gregorio García, en su *Predicación del evangelio en el Nuevo Mundo*, y las del agustino Antonio de la Calancha. Pero en el texto

rechaza sus argumentos: la frase bíblica de *por toda la tierra (…) penetró su sonido* es una sinécdoque, en la que la parte se toma por el todo y así se ha de restringir a la tierra que entonces se conocía (I, 7, 23); y en cuanto a las tradiciones indígenas, *que en algunas partes se mostraron sabedores de su Muerte y Pasión, y del Ministerio de la Santísima Trinidad, y en otras partes se hallaron imágenes de nuestra Señora, y cruces a las cuáles reverenciaban, y en muchas grandes tradiciones y vestigios de que por allí hubiese andado Santo Tomás, cuyo nombre conservan y cuyas huellas quieren hayan quedado impresas en algunos lugares,* cree Solórzano que *no será mucho exceso dar poco crédito a tales relaciones de indios,* y *caso de que sean ciertas, pudo el diablo sugerirlas a estos bárbaros para más eludirlos (…), como quien siempre a procurado hacerse simia y remedo de Cristo* (I, 7, 27-29).

En tercer lugar, **los justos títulos de la conquista.** También tiene una postura mucho más conservadora que la que vamos a ver en Las Casas, lo cual se explica por su posición política y su ubicación temporal.

Mientras Las Casas es un encomendero que, tras una experiencia religiosa personal, se *convierte* y ve con sus propios ojos cómo va desapareciendo la población indígena en el Caribe en la primera hora de la conquista y, por eso, siente la necesidad de gritar en la corte española, Solórzano es un jurista de la administración colonial, que es enviado a Lima con un cargo importante, casi ciento veinte años después del descubrimiento de América por los españoles; por eso refleja la posición oficial en los cuatro capítulos de la obra (Lib. I, caps. 9-12) dedicados a este tema, advirtiendo que no es *necesario andar inquiriendo y calificando la justicia de los reinos, ya de antiguo adquiridos (…), sino por satisfacer a tantos herejes y escritores mal afectos a nuestra nación* (I, 9, 1-2).

Después Solórzano analiza cada uno de los títulos, recogiendo las diferentes opiniones, empezando por el derecho de ocupación *(haber sido castellanos los primeros que, por mandato de los reyes católicos las buscaron, hallaron y ocuparon* y *aunque estuviesen ocupadas, pondrán pretender el mismo derecho en las que conquistaron por justa guerra con causas y razones legítimas, que para ello ocasionasen sus naturales)* (I, 9, 12 y 14). Luego expone el derecho de civilización *(en los que se hallasen de condición tan silvestre, que no conviniese dejarlos en su libertad, por*

carecer de razón y discurso bastante para usar bien de ella, como realmente se dice que lo eran muchos de muchas partes) (I, 9, 20); para ello, recoge los tres tipos indios de la tipología de Acosta (altas culturas asiáticas de India y China, altas culturas americanas de México y Perú y los demás pueblos indígenas) y afirma que los del tercer tipo pueden ser conquistados y en, ciertos casos, los del segundo, para civilizarlos, pues entre ellos *se hallaron muchos y muy abominables y arraigados vicios contra la ley divina y la natural, como eran la idolatría,* los sacrificios humanos y la antropofagia (I, 9, 22). Defendiendo a España de la acusación de genocidio en la conquista, por las muchas *vejaciones y malos tratamientos de los indios, y en muchas partes su total su total destrucción y acabamiento, de que a cada paso nos dan en rostro, valiéndose (…) del tratado que sobre el mismo argumento escribió el Obispo de Chiapa, el cual (…) han impreso en cuatro lenguas,* responde:

> *aunque ni quiero, ni debo excusar del todo las guerras, que en los primeros tiempos de nuestra conquista se debieron hacer en algunas partes menos justificadamente contra los indios y los daños y malos tratamientos, que en muchas partes se les han hecho y se les hacen de ordinario (…), todavía me atrevo a decir y afirmar que estos excesos no pueden viciarlo mucho y bueno, que en todas partes se ha obrado en la conversión y enseñanza de estos infieles (I, 12, 9-10).*

Tras esta justificación, tan propia de un burócrata colonial, paso a la lectura antropológica de los Libros II y III, en los que se expone el proyecto colonial sobre el indio y los mecanismos de la dominación colonial.

3.2. El proyecto colonial

Después de abordar el servicio personal y los tributos, Solórzano trata en el Libro II del modo de vida que debían tener los indios y desarrolla tres puntos: la formación de reducciones, las que implican una limitación de la libertad de los indios para movilizarse, el respeto a la cultura indígena y el autogobierno indígena. Presento cada punto siguiendo a Solórzano:

1. Según éste, la piedra angular del proyecto colonial es **la reducción de los indios en pueblos.** El hombre es un animal racional *sociable o político,* siempre ha vivido en alguna clase de sociedad y logra una

mayor perfección cuando se congrega en pueblos; aunque lo primero sea exacto, lo segundo se presta a cierta confusión entre sociabilidad y patrón de asentamiento urbano, pues es sabido que hay sociedades indígenas que mantienen relaciones sociales, a pesar de la dispersión de sus viviendas y que las megalópolis no siempre no son una fuente de civilización. Solórzano añade que los reyes de España dieron, desde el inicio de la conquista, muchas ordenanzas *sobre la política, enseñanza y forma en que se podría y debía tener en sus reducciones,* especialmente el virrey Toledo, *a quien se le encomendaron particular y apretadamente estas reducciones, porque hasta su tiempo no se habían hecho como convenía, y él lo ejecutó con gran trabajo y cuidado con todas las provincias del Perú* (II, 24, 12-13). En México las reducciones tomaron el nombre de *agregaciones* y fueron promovidas, sobre todo, por el virrey conde de Monterrey, quien tuvo grandes dificultades, porque a los indios *se les hacía tan duro dejar los ranchos, donde ya se habían aquerenciado, que algunos de ellos se dejaban morir antes de reducirse, como lo refiere (…) Torquemada* (II, 24, 16). Los indios, una vez reducidos, tienen una libertad condicionada:

> *Aunque es verdad que en otros géneros de gente y vasallos hay esta libertad de mudar de suelo y pasarse con sus personas y casas a donde quisiesen (…) y que los mismos términos de nuestros indios, por cédulas antiguas de 1536 y 1566 y otras (…) parece que eso se le permitía (…), esto siempre se ha limitado en todos aquellos que tienen condicionada la libertad, y están obligados a hacer algunos servicios, o pagar algunos tributos en ciertos lugares y a ciertas personas, porque a éstos nunca se les ha permitido tal libertad, antes si se huyen, pueden ser buscados y revocados a sus herederos (II, 24, 32).*

De la situación de los indios reducidos el jurista Solórzano infiere dos cosas, que considera *substanciales, aunque se repara poco de ellas:* una, que aunque los indios se huyan de las reducciones, *los españoles que los acogen y ocultan, pecan y están obligados en ambos fueros a restituir los tributos:* otra, que las reducciones que desaparezcan, *por huirse sus habitadores o por morirse por las pestes que sobreviven, como en muchos han sucedido (…), en tal caso las tierras, aguas y pastos que para estos pueblos en común se les concedieron, las pierden y no tienen derecho de poderlas pedir, ni disponer de ellas en particular,* sino que revierten a la Corona real, pero *no se ha de proceder fácilmente (…) a quitar estas tierras a las comunidades y poblaciones de los indios por cualquier fuga o ausencia suya* (II, 24, 39-43).

2. En el capítulo 25 Solórzano trata **las costumbres indígenas en las reducciones.** Para él hay dos criterios, que repiten los concilios limenses y las cédulas reales. El primero, los indios deben vivir como seres humanos, no como bárbaros, y así el Concilio Límense III dice: *mal pueden ser enseñados a ser cristianos, si primero no les enseñamos a que sepan ser hombres y vivir como tales* y recomienda que los doctrineros les inculquen la limpieza de sus casas y personas. El segundo, los indios deben conservar todas sus antiguas costumbres prehispánicas que no contradigan la vida cristiana y la organización colonial; por eso Solórzano recoge la real cédula de Felipe II de 1555: *aprobamos y tenemos por buenas vuestras leyes y buenas costumbres, que antiguamente entre vosotros habéis tenido y tenéis para vuestro regimiento y policía (…), con tanto que nos podamos añadir lo que conviene al servicio de Dios (…) y nuestro, y a vuestra conservación y policía cristiana;* en este sentido Solórzano recuerda que la Iglesia ha tolerado fiestas paganas, como las candelas el 2 de febrero, y por eso debe permitirse a los indios que lleven el cabello largo después de su bautismo, y sólo debe prohibírseles el incesto, el canibalismo, la idolatría y la embriaguez. Este régimen de autonomía cultural de las reducciones se fortalecía con el empleo de la lengua propia o de la indígena general, el uso de trajes indígenas y la persistencia de cierta endogamia indígena. Pero, en estos puntos, la posición de Solórzano significa cierta evolución en el proyecto colonial.

Sobre **la lengua,** Solórzano en el capítulo 26 recuerda la gran variedad de lenguas que había en América, que sólo en el Perú *dicen que hay más de 700 lenguas diferentes;* luego recoge la opinión de los que defienden que los indios deben ser enseñados en su lengua (el Concilio Límense III, varias cédulas reales, Acosta, Garcilaso, etc.), sobre todo por la dificultad de que aprendan castellano, pues *no parece que esto se podrá conseguir pretendiendo que tanto número de indios, y en su propia tierra dejen las lenguas patrias, y se apliquen con gusto a hablar la extraña, pues sólo el oírla les suele ser muy odioso,* para acabar exponiendo su opinión:

> *Yo siempre me he inclinado más a la opinión contraria, y tengo para mí que, en los principios de las poblaciones de estas provincias de Indias, hubiera sido fácil y conveniente haber obligado a todos los indios que iban entrando en la corona de España a que aprendiesen la lengua de ella, y que aún hoy será mucho más fácil y conveniente; porque cuando en los viejos*

> *se diera alguna dificultad, no dejarán de aprender cuanto bastará para entendernos; y en los muchachos y en los que después fuesen naciendo no podía haber alguna, pues toman y aprenden con tanta facilidad cuantas les quisieren enseñar, como lo dice Erasmo. Y así en breve tiempo estuviera corriente y entablado nuestro idioma o lenguaje (…), como lo experimentamos hoy en los indios que han quedado en la Isla Española y sus adyacentes (II, 26; 3, 10, 12).*

Confirma Solórzano su postura con la política lingüística de los romanos y árabes en España; con la opinión de Matienzo, quien juzga que los indios aprenderían el castellano *sólo con que fuesen compelíaos a esto sus caciques y curacas, porque de ellos penden los demás según los respetan, veneran y adulan* (II, 26, 19); con la autoridad de muchas cédulas reales, que esgrimen varias razones *(en la mayor y más perfecta lengua de los indios no se pueden explicar bien ni con propiedad los misterios de la fe (…), aunque están fundadas Cátedras, donde sean enseñados los sacerdotes que hubieren de doctrinar a los indios, no es remedio bastante, por ser grande la variedad de las lenguas);* y con el ejemplo de los dos grandes imperios americanos, el azteca y el incaico, que difundieron sus propias lenguas.

La misma postura de tender barreras hacia el mundo no indígena tiene Solórzano, tanto al defender que los indios puedan usar **traje occidental:** *si bien reconozco que, por las ordenanzas (…) de Toledo y por otras muchas cédulas (…), les está prohibido vestirse como nosotros y tener armas y caballos, eso fue mientras de ellos se pudo temer alguna rebelión, pero, después que cesó este recelo, otras muchas cédulas nos encargan que procuremos traerlos y enseñarlos a nuestras costumbres* (II, 26, 42), como en la celebración de **matrimonios mixtos** de españoles e indios, que fueron permitidos desde las cédulas de 1514 y 1515. Sin embargo, recalca la prohibición de que vivan en las reducciones indígenas *hombres vagabundos, mestizos y negros, por los daños e injurias que éstos siempre les hacen* (II, 26, 43).

3. Otra clave del proyecto colonial es **el autogobierno.** Solórzano habla en el capítulo 27 de los caciques y dice que, aunque el gobierno del Nuevo Orbe pertenece a los reyes de España, *todavía siempre fue de su real voluntad que en los pueblos de indios (…) se conservasen para regirlos y gobernarlos en particular aquellos mismos reyezuelos o capitanejos, que lo*

hacían en tiempo de su infidelidad, o los que se probase ser descendientes de ellos (II, 27, 1). Sin embargo, ese gobierno a base de autoridades autóctonas se limitó con el establecimiento de corregidores españoles en los principales repartimientos de indios, para gobernar, recoger tributos y juzgar en las causas civiles y criminales de consideración, mientras que:

> *a los caciques sólo les toca cobrar las tasas de sus sujetos y llevarlas al corregidor, buscarlos para que vayan a las mitas y a otros servicios personales a que deben acudir y entender en otras ocupaciones menores; y en recompensa de este trabajo, les pagan los demás indios cierto salario, que está cargado en sus mismas tasas, y están obligados a servirlos en algunos ministerios domésticos, y traerles yerba para sus bestias, leña y agua para sus casas (II, 27, 5).*

3.3. Mecanismos de la dominación colonial

Aunque Solórzano no emplea, naturalmente, esta expresión, ella puede ser útil para nuestro análisis. Aquí ocupa un lugar destacado el *servicio personal.* Solórzano comienza por distinguir éste de la esclavitud de los indios, que fue prohibida definitivamente por los reyes españoles, por más que se hubieran encontrado motivos para justificarla:

> *Dejando de insistir en otras muchas cosas, que se pudieran decir acerca de la materia e introducción de la servidumbre y esclavitud, y si es útil o justa la que se induce por guerras injustas, y que en muchas de las que se halla haberse hecho a los indios, hubo causas y justificación muy bastantes, ya por sus traiciones y apostasía, ya porque peleando entre sí ellos unos con otros, pudieron los nuestros ayudar a los que por bien tuvieron y tomar por esclavos a los vencidos, o recibirlos en venta, o por venta o por trueque de los amigos, que se les daban (…). Lo cierto es que considerando los reyes (…) que estos indios le fueron principalmente dados y encomendados para que, por bárbaros que fuesen, les procurasen enseñar (…) la vida política y la ley evangélica, como consta de la Bula de Alejandro VI (…) y que esto no se consigue bien por la vía de dureza o esclavitud, sino por amor, suavidad, tolerancia y perseverancia (…), siempre ordenaron que los indios fuesen conservados en su entera libertad y plena y libre administración de sus bienes, como los demás vasallos suyos en otros reinos (II, 1, 4-7).*

Solórzano distingue entre el servicio personal en favor de particulares y el servicio personal por el bien público. El primero estaba

totalmente prohibido, excepto el *servicio personal de los indios que en el Perú llaman yanaconas, teniéndolos como por adscritos y diputados, para que labren y cultiven sus heredades sin permitirles se ausenten de ellas,* pues Toledo en su visita, *oídas u entendidas las razones que en pro y en contra se alegraron, tomó resolución de no hacer novedad en los Yanaconas de las chácaras, dejándolos a los que poseían* (II, 4, 5). El segundo se institucionalizó después de largas discusiones. Solórzano recoge en el capítulo 5 los seis argumentos dados por los que se oponían: a) el servicio personal es incompatible con al libertad de los indios; b) como los españoles no son llevados a la fuerza al servicio personal, tampoco debe obligarse a los indios; c) si el bien común exige este trabajo para provecho de todos, los indios no deben ser obligados, porque ellos, *que por su natural miseria y rendimiento se contentan con poco, son los que menos participan de las casas, minas, heredades, obrajes (…), guardas de ganados y demás servicios, a que comúnmente suelen ser repartidos* (II, 5, 10); d) por más que los españoles encarezcan la necesidad de los indios para sus comodidades públicas, ninguna razón permite que se enriquezcan del sudor ajeno, como lo enseñan las reglas más elementales del derecho natural y civil (II, 5, 18); e) supuesta la *humilde condición de los indios y la grande codicia de los españoles,* mientras se permita este servicio personal, serán inútiles todas las ordenanzas que se den para evitar abusos, y por eso es mejor suprimirlo; f) finalmente, por estas razones los reyes han prohibido o restringido repetidas veces al servicio personal en cédulas de 1563, 1591, 1601 y 1609.

Luego Solórzano recoge en el capítulo 6 cuatro argumentos a favor del servicio personal: a) como la república es un organismo donde cada grupo social cumple una función, no *puede parecer injusto que los indios que, por su estado y naturaleza, son más aptos que los españoles para ejercer por sus personas los servicios de que tratamos, sean obligados y competidos a ocuparse de ellos* (II, 6, 10); b) aunque los delitos no puedan prescribir, los servicios personales, que se han realizado *con ciencia y paciencia de los gobernadores de sus provincias, porque juzgaron ser totalmente precisos,* han prescrito en cierto modo, y así *es de mucha ponderación la observancia de tantos años en la continuación de los dichos servicios, para que no se deban quitar fácilmente del todo* (II, 6, 13); c) la experiencia ha demostrado que sin los servicios personales no podría

conservarse o sería muy difícil el gobierno de las Indias y así *son un mal necesaria,* y d) si se guarda la debida moderación, *aunque por su ocasión reciban (…) trabajo los indios, se compensa bastante con el bien y provecho, que consiguen por causa de ellos,* y así los indios han recibido un jornal, han aprendido muchos oficios, han aceptado la enseñanza cristiana, y se han liberado de la borrachera, idolatrías y otros vicios (II, 6, 28). Tras presentar las dos posiciones extremas, Solórzano concluye:

> *En el conflicto de estas encontradas opiniones y pareceres, y de los fundamentos, que por una y otra parte se consideran, el mío es que, mientras la disposición de las cosas no abre puerta a que del todo cesen estos servicios, nos vamos con lo proveído en las ultimas cédulas del año de 1601 y 1609, que de ellas tratan y los toleran, por pedirlo así la precisa necesidad y utilidad en las Repúblicas de Españoles e Indios, que quitados, sería dificultoso que se pudiese conservar y sustentar; pero guardando en ello las condiciones o precauciones siguientes, sin las cuáles se podrá defender mal su justificación y conservación (II, 7, 1).*

Así, pues, para Solórzano el servicio personal era un mal necesario para el funcionamiento de las dos repúblicas de españoles e indios (nótese de paso la expresa definición del estado colonial como un reino con dos repúblicas), pero para su licitud deben darse nueve condiciones. La primera es que no se cargue *el trabajo en unos mismos indios (…), sino que se muden y truequen por año, medio año, o por meses o por semanas, como la calidad del servicio lo permite* (II, 7, 2). La segunda es que *sea para sólo obras necesarias y en común útiles a todo el reino (…) y ésas, sólo las ordinarias y acostumbradas* (n° 9). La tercera, que a los indios *les quede tiempo para mirar a sus necesidades, a los oficios y obligaciones, que requiere su sustento y el de sus mujeres, hijos y familia, y a las de los pueblos o reducciones, a los que están agregados* (n° 23). La cuarta, que los que vayan a las mitas *tengan fuerzas para sufrir y llevar los servicios y trabajos, a que se apliquen* y así sólo se envíen a los varones entre dieciocho y cincuenta y cinco o sesenta años (n° 33-38). La quinta, que los indios *por razón de estos servicios no sean llevados muy lejos de sus pueblos o reducciones,* pues la experiencia *ha mostrado los daños, enfermedades y muertes, que de estas mudanzas de temples y lugares, en que nacimos y nos criamos, suelen resultar y resultan, y lo que puede y obra el amor de*

ellos y de la patria, deforma que en muchas enfermedades no se halla otro remedio que volver a gozar de los aires de ella (n° 39-42).

La sexta, que a los indios *se les paguen competentes salarios o jornales proporcionados con la costumbre de la Provincias y con lo que se juzgare que buenamente pueden merecer los trabajos en que se ocupan; y que estos jornales se les paguen en mano propia y sin tardanza* (n° 52). La sexta, que los indios, *que así se repartieron, especialmente para las minas, hallen en ellas a precios acomodados todo lo necesario para su comida y sustento* (n° 61); proporcionando, además, *servicios curativos en estas labores y ocupaciones* (n° 63). La octava, que tales indios, repartidos *en orden a las utilidades públicas y comunes y urgentes necesidades del Rey y del Reino,* no se permita que sean empleados por particulares en trabajos de *aprovechamiento suyo* exclusivo, ni mucho menos *vencer, traspasar y enajenar como suyos a otras personas* (n° 64). Y finalmente la novena, *que los indios, por ser ocupados en estos servicios, no reciban daño, ni estorbo en la doctrina y observancia de la fe,* porque las Indias *se concedieron principalmente con este cargo y gravamen de la predicación y conversión de los Indios a nuestros católicos reyes por la Santa Sede Apostólica* (n° 65).

En los capítulos siguientes Solórzano discute las formas de servicio personal que pueden considerarse *legales,* por razones de utilidad pública y bajo las condiciones arriba señaladas. En primer lugar, la edificación de iglesias y obras públicas (II, 8). En segundo lugar, el trabajo agrícola en las comunidades indígenas o en las tierras de españoles, *en que siembran trigo, cebada, maíz y otras semillas y legumbres, así de las de España como las de la tierra, sin las cuales no pueden sustentar la vida humana* (II, 9, 1), pero no debe otorgarse el servicio personal para *viñas, cañaverales, olivares, añir y otras cosas (…), por ser algunas de ellas muy contrarias a su salud (…) y, principalmente, porque este género de frutos (…) no se juzga del todo por necesario para el sustento de la vida humana, que es la regla por donde medimos y calificamos este servicio* (n° 35). Tampoco se conceda para las plantaciones de coca, cuyas hojas *los indios estiman y apertenecen tanto, que no sólo las comen, sino supersticiosa y bárbaramente las veneran, teniendo para sí que en ellas hay alguna virtud sobrenatural y divina. Y abusan de ellas para mil cosas (…) y la experiencia descubre que se alimentan de ellas y sufren por mucho tiempo*

el hambre y la sed (II, 10, 1), porque no se prueba que lo exija la necesidad pública, ya que los españoles no la necesitan *para su sustento y sólo miran en plantarla y beneficiarla por la ganancia que de ello consiguen,* y los indios *tampoco necesitan de ella precisamente, pues sabemos que en su gentilidad raras veces usaban de ella y sólo a sus reyes y caciques se permitía, como refieren Acosta y el Inca* (n° 9); sin embargo, *la razón por donde se toleran estos servicios personales de los indios para la agricultura, procede con igualdad en la cría de los ganados menores y mayores, guarda y conservación de sus sitios y pastos* (II, 11, 14).

En tercer lugar, Solórzano, después de analizar la evolución de la política colonial en el servicio personal para obrajes, expresa su opinión: *Yo, no sólo por mi parecer, sino siguiendo el que he visto tener y aprobar a hombres muy entendidos de estas materias, tengo por mejor y más acertado que en las Indias se quitasen del todo estos obrajes, o por lo menos por ningún medio se pudiesen dar, ni diesen para ello indios forzados* (II, 12, 19). En cuarto lugar, Solórzano aprueba los servicios personales para mesones o tambos (II, 13) y para correos o chasquis (II, 14), proporcionando en su análisis, como siempre, una interesante información sobre las costumbres indígenas y sobre la política colonial al respecto.

Finalmente, Solórzano examina el trabajo personal en las minas **(la mita),** que fue muy discutido por las trágicas consecuencias que tuvo sobre la población. Primero analiza las razones a favor de la mita, siguiendo el *parecer de Matienzo, Acosta y Agía, que son solos a casi solos los que han escrito de este argumento* (II, 15, 2). Tales razones son un complemento a las expuestas en el capítulo 6 y pueden reducirse a las siguientes: los minerales son tan necesarios como la agricultura *para la conservación de estos y aquellos Reynos, y de las dos Repúblicas, que mezcladas ya constituyen españoles e indios* (n° 3); esta necesidad pública legítima la mita de los indios, *que ya mezclado con nosotros hacen un cuerpo y han de ayudar a sustentarle,* y *para el cual se han tenido siempre por más aptos y necesarios, enseñándonos la experiencia que ni españoles, ni negros, lo son para él* (n° 12-13); la riqueza de las minas permite distinguir la carga impositiva de los subditos (n° 17), etc.

Luego Solórzano desarrolla las razones en contra de la mita: ampliando lo expuesto en el capítulo 5, el trabajo de las minas siempre se

tuvo por propio de esclavos *(por carga servil y aún más que servil)* y los indios son libres; aunque los indios, como vasallos, tenga obligación de colaborar al bien común, *las cosas arduas o sumamente peligrosas no caen debajo de precepto de ley positiva, que nunca obliga a lo imposible, ni a ponerse uno en peligro de muerte* (II, 16, 10), y la mita minera causa innumerables muertes; con la mita minera no parece cumplirse el fin de que se conserven los reinos, porque *la experiencia muestra el gran menoscabo que han tenido los indios por este trabajo,* y *especialmente, viendo los indios que se ponen en sus hombros todo este peso en que decimos consiste el sustento del Reino, sin querer los demás ayudar con un dedo siquiera a la carga, siendo los que llevan la utilidad, pecado del que Cristo increpa a los fariseos* (n° 56 y 69), etc.

Solórzano concluye sobre la mita que, *aunque algunas cédulas reales han mandado o permitido que por ahora se continúe, eso es lo que se va practicando, ellas mismas confiesan la duda del caso y muestran desear el alivio de los indios, siempre que las urgentes y presentes necesidades en que hoy se halla la monarquía de España, dieren lugar para ello* (II, 17, 1). Luego enumera varias reflexiones sobre las ventajas de liberalizar la mita minera: los indios denunciarán nuevas minas, que ahora no descubren para no aumentar su trabajo o porque, como en el Perú, *supersticiosamente creen que ha de resucitar el Inca y para él guardan todas las minas ricas de que tienen noticias* (n° 12), lo que es una muestra de la antigüedad del mito de Inkarrí; los trabajadores de las minas deben ser voluntarios (n° 25); sin minas hay países ricos, y en la misma España hay que no se explotan (n° 47-48); y finalmente, en un consejo válido para la actual sociedad de consumo, Solórzano cree que hay que volver a la parsimonia y *procurar excusar los gastos superfluos que en todas partes han introducido los vicios del tiempo presente, y la relajación de costumbres que en esto y en otras cosas se ha ido entablando y experimentando, después que se descubrieron las Indias* (n° 45).

Después de su larga exposición sobre el servicio personal, Solórzano aborda otras cargas que pesaban sobre los indios, como el tributos (capítulos 19-21). El Libro III está dedicado íntegramente a la encomienda, otra institución de la dominación colonial. En los tres primeros capítulos, Solórzano expone el origen, justificación y evolución de la

encomienda, mientras que en los treinta restantes desarrolla la compleja jurisprudencia en torno a la misma. Sobre el origen, el jurista recuerda que la encomienda nace con el mismo Colón, quien, a solicitud de los que *comenzaron a poblar las primeras Islas,* les repartió indios para el trabajo agrícola, ganadero y minero, y que los reyes acceden a la fórmula dentro de ciertas condiciones, ya que *les daban los indios por tiempo limitado, y mientras otra cosa no dispusiese el rey, y les encargaban su instrucción y enseñanza en la religión y buenas costumbres, encomendándoles mucho sus personas,* de ahí el nombre de encomienda, que significa *recibir alguna cosa en guarda y depósito.*

La fórmula se propagó rápidamente en las demás conquistas (México, Yucatán, etc.), por la misma razón de necesidad de mano de obra, con los resultados deplorables que Solórzano reconoce;

> *Pero estos repartimientos de indios, que por esta causa y forma se introdujeron, comenzaron luego a descubrir muchos daños e inconvenientes, y a quitar casi del todo la libertad de los indios encomendados, que tanto se deseaba y procuraba: porque los encomenderos, atendiendo más a su provecho y ganancia que a la salud espiritual y temporal de ellos, no había trabajo en que nos los pusiesen y los fatigaban más que a las bestias, lo cual les fue menoscabando mucho, como lo refiere y encarece en un particular tratado, que de esto hizo, el Obispo de Chiapa (III, 3, 8).*

Luego Solórzano resume la larga polémica sobre la licitud de las encomiendas, en la que jugó un papel tan destacado Las Casas, y se refiere a las Leyes Nuevas de 1542, *en que se mandaron quitar del todo las encomiendas y que los indios concedidos a título de ellas o sus tributos, se volviesen a incorporar a la corona real,* y a la revocación de dichas leyes en 1547. Además, examina Solórzano tres razones que justifican la encomienda: 1) Los encomenderos tienen que cuidar de la doctrina espiritual y defensa temporal de los indios, a cambio de los tributos que de ellos reciben; 2) la corona tiene que asegurar que haya españoles que se queden y pueblen las provincias americanas; 3) la corona debe premiar a *todos los capitanes y hombres beneméritos, que en aquellas conquistas y pacificaciones le habían servido.* Tales razones se recogen en la definición de encomienda que da Solórzano. Una encomienda es:

> *Un derecho, concedido por merced real a los beneméritos de las Indias, para recibir y cobrar así los tributos de los indios, que se les encomendaren, por su vida y la de su heredero, conforme a la ley de sucesión, con cargo a cuidar del bien de los indios en lo espiritual y temporal, y de habitar y defender las provincias donde fueron encomendados y hacer cumplir todo esto, homenaje o juramento particular (III, 3, 1).*

Así presenta Solórzano, con buen conocimiento de los escritos de juristas y teólogos y de la realidad americana concreta que le tocó vivir y gobernar, las dos instituciones fundamentales de la dominación colonial; el servicio personal y la encomienda. Su punto de vista es muy útil para entender a las culturas indígenas durante el virreinato, pero no hay que olvidar que representa la *norma ideal;* la realidad fue más dura y más compleja, y así conviene conocer toda la literatura de denuncia sobre el sistema colonial, de la que Las Casas o Guamán Poma fueron dos buenos representantes.

Capítulo IV
Rebeldes y utópicos

Frente al proyecto político oficial de la corona española para la población indígena conquistada y la reflexión antropológica que promovió, que se vio en el capítulo anterior, deseo recoger en el presente, la reflexión antropológica sobre los proyectos alternativos, a los que califico, siguiendo a Palerm, de *rebeldes* y *utópicos*[1]. Hubo entre los vencidos, como ya anoté en el capítulo I al hablar de las políticas indigenistas, una serie de rebeliones indígenas, tanto en México como en el Perú, pero hubo también en el campo de los vencedores, desde los primeros años de la llegada de los españoles a América, una serie de personas, cuyo prototipo es Bartolomé de Las Casas, que se declaran en rebeldía contra el proyecto colonial en nombre de los hombres y de las culturas americanas y estudian a esos hombres y esas culturas para hacer más eficaz su defensa. Junto a la reflexión de los rebeldes hay que colocar la de los utópicos, que se oponen al proyecto colonial de otro modo: no con la lucha directa, sino por la construcción de un sistema alternativo que supere o, al menos, minimice las injusticias de la colonia: el obispo de Michoacán Vasco de Quiroga y el jesuita limeño Ruiz de Montoya, al planificar y construir sus respectivas utopías en los "pueblos-hospitales" y en las "reducciones del Paraguay" merecen un lugar en esta historia de la antropología. Paso a exponer a cada uno de estos pensadores.

1. Bartolomé de las Casas (1474-1566)

Sevillano, estudia humanidades en su ciudad natal y no en Salamanca, como se ha dicho a menudo, sin duda para embarcarlo en la

1 Ángel Palerm, *Historia de la etnología: los precursores.* México, Sep-Inah, 1974 p. 263.

gran corriente indigenista de aquella famosa universidad. El primer contacto con el hombre americano lo tiene en 1498 en su hogar, cuando su padre, que ha participado en el segundo viaje de Colón, le entrega como paje a un indígena esclavo, hasta que la reina Isabel ordena poner en libertad a todos los esclavos indios llevados a España. Ese mismo año recibe las órdenes menores, que le permitían ser doctrinero en América. En 1502 llega como colono a Santo Domingo, iniciando así la "etapa americana" de su vida, etapa que se prolonga hasta 1547 cuando regresa definitivamente a España, aunque en estos cuarenta y cinco años atraviese diez veces el Atlántico. En esa etapa americana pueden distinguirse tres períodos. En el primero (1502-1514) Las Casas es parte del sistema; como colono toma parte en la conquista de la isla La Española y es testigo de cómo la encomienda causa la desaparición del indio; recibe una encomienda y al mismo tiempo actúa como doctrinero. En 1510 celebra su primera misa, que fue, como cuenta en su *Historia de la Indias*, *la primera que se cantó nueva en todas las Indias y, por ser la primera, fue muy celebrada del Almirante y de todos los que se hallaron en la ciudad de la Vega* (1965, II, 385), sin que dicha celebración significara mucho en su vida de clérigo-encomendero. En 1513 acompaña como capellán a Panfilo de Narváez en la conquista y colonización de Cuba, donde recibe una encomienda. Al año siguiente tiene lugar su famosa "conversión", que él narra detalladamente: estando preparando su sermón para la fiesta de Pentecostés en un pueblo de españoles, leyó un texto de la Biblia: *ofrecer un sacrificio con lo que pertenecía a los pobres es lo mismo que matar al hijo en presencia de su padre* (Eclesiástico 34, 23) y, según cuenta:

> *comenzó a considerar la miseria y servidumbre que padecían aquellas gentes. Aprovechóle para ello lo que había oído en esta Isla Española decir y experimentado, que los religiosos de Santo Domingo predicaban, que no podían tener con buena conciencia los indios y que no querían confesar y absolver a los que los tenían (1965, III, 92).*

Alude al famoso sermón del dominico Antonio de Montesinos de 30 de Noviembre de 1511 contra los encomenderos españoles, que Las Casas escuchó y recoge en su *Historia* (1965, 11: 441-448). Como consecuencia de su experiencia religiosa, decide renunciar a su encomienda y defender a los indios.

El segundo período americano (1515-1522) comprende las actividades de Las Casas en defensa de los indios hasta que en 1522 se hace dominico. Este período comienza con la denuncia y termina con la construcción de la utopía. En 1515 se embarca para España con Montesinos, para informar a la corona sobre las injusticias cometidas contra los naturales. Se entrevista con Fernando el Católico y, muerto éste, con el regente cardenal Cisneros, a quien entrega sucesivamente un "Memorial de agravios", "Memorial de remedios" y "Memorial de denuncias" (1516). El resultado es que Cisneros envía a Santo Domingo una delegación integrada por monjes Jerónimos y por el mismo Las Casas como asesor y como *Protector de los Indios.* Cuatro meses después de su llegada, Las Casas decide marchar otra vez a España para informar del fracaso de su misión. Aunque desde mediados de 1517 está en España, no puede entrevistarse con Cisneros, que muere en seguida.

Entonces inicia la preparación de un proyecto utópico de colonización y evangelización pacífica que sirva de modelo para la empresa española. Por fin, en noviembre de 1520, se embarca con 70 labradores bien escogidos, que puedan enseñar a los indios, y un grupo de religiosos dominicos para colonizar y evangelizar la Tierra Firme (160 leguas de la costa de Paria en Venezuela). Desafortunadamente, por una serie de factores adversos, como la deserción de los colonos, la oposición de ciertas autoridades coloniales y las incursiones de indios no reducidos, el proyecto fracasó y Las Casas, bastante abatido y desilusionado, regresó a Santo Domingo, donde, después de nuevas experiencias religiosas, que se han llamado su "segunda conversión", decide hacerse dominico.

El tercer período americano (1523-1546) abarca su vida como misionero y como Obispo de Chiapas. Los primeros años de dominico debe dedicarlos a las prácticas ascéticas y al estudio; entonces comienza a escribir sus obras históricas. En 1534 emprende un viaje al Perú, a donde nunca va a llegar[2], pero el fallido viaje le permite conocer de cerca los problemas de la colonización española en Nicaragua, Guatemala y Panamá. En Nicaragua se enfrenta con el gobernador, al boicotear una

2 Aunque Las Casas nunca vino personalmente al Perú, llegó su espíritu. Es el tema del sugerente y bien documentado estudio de Isacio Pérez Fernández, *Bartolomé de Las Casas en el Perú*. Cusco, 1986, Centro de Estudios Rurales Bartolomé de Las Casas.

expedición de conquista contra los indios, amenazando con excomulgar a todos los que participen en ella. En Guatemala, en 1537, después de haber predicado un día en el templo sobre la conversión pacífica, que es el tema de su tratado *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* que debió escribir ese mismo año, se comprometió con el gobernador de Santiago de Guatemala a llevarla a la práctica.

El lugar elegido fue la región de Tezulutlán (Guatemala), una zona montañosa tropical habitada por indios hostiles que, en tres ocasiones, habían derrotado a los españoles, y por eso éstos la llamaban "Tierra de Guerra". Las condiciones propuestas por Las Casas y aceptadas por el gobernador eran: los indios sometidos pacíficamente no serían dados en encomienda, sino que dependerían directamente de la corona y pagarían un tributo reducido; además, ningún español, fuera de Las Casas y sus compañeros, podría entrar en el territorio durante cinco años. Los dominicos lograron por medio de unos indios mercaderes, a quienes enseñaron romances sobre el cristianismo en lengua indígena de Tezulutlán, ser invitados a dicha región, donde hicieron muchas conversiones de modo pacífico: desde entonces la tierra de la guerra se llamó "Verapaz". Todavía estaba desarrollándose la experiencia, aunque terminó mal años después por los intereses creados del régimen colonial, cuando el inquieto Las Casas regresa a España en 1540, esta vez después de veinte años, comisionado por el obispo de Chiapas para conseguir más misioneros.

En España se vive uno de los momentos más críticos de la política colonial, que termina con la promulgación de las Leyes Nuevas (1542), que suprimen las encomiendas, pues desde ese momento ya no habrá nuevos repartimientos de indios y las encomiendas existentes terminarán a la muerte de sus actuales beneficiarios, pasando todos los indios a ser *vasallos libres del rey.* En la promulgación de las Leyes Nuevas influyeron varios factores. En primer lugar, en 1537 el papa Pablo III estimó necesario escribir la bula "Sublimis Deus", en la que denuncia a los que *han tenido la audacia de afirmar en todas partes que hay que reducir a servidumbre a los indios (…), con el pretexto de que son como animales salvajes, incapaces de recibir la fe católica;* luego, considerando que los indios como verdaderos hombres que son (no declarando su carácter

humano, como se repite a menudo), *no sólo están capacitados para recibir la fe cristiana, sino que, como hemos sabido, corren a ella con prontitud,* declara, *en virtud de nuestra autoridad apostólica, que los indios (…), aunque todavía estén fuera de la fe cristiana, no deben ser privados de su libertad, ni del disfrute de sus bienes*[3].

En segundo lugar, en 1539, el dominico Francisco de Vitoria tuvo, como ya se vio, en la Universidad de Salamanca las famosas "releciones" sobre los indios y el derecho de la guerra, en las que sostiene que el papa, por no ser señor temporal del mundo, no ha podido dar el dominio de las Indias a los españoles, sino sólo la misión de predicar el evangelio, y que los indios son libres y dueños de su tierra. Y en tercer lugar, Las Casas fue otro promotor de las Leyes Nuevas, al escribir en 1541 su virulento tratado contra las *conquistas y repartimientos,* la *Brevísima relación de la destrucción de Indias*, y al ser recibido por la misma junta redactara de las Leyes Nuevas.

Unos tres años dura la estancia de fray Bartolomé en España, donde declina el nombramiento de obispo de Cusco, pero acepta el de Guapas, en cuya sede entra a principios de 1545. El 20 de marzo escribe una carta pastoral, pidiendo a españoles y a indios, como se hacía con motivo de las visitas pastorales, que denuncien las faltas de clero y todos los pecados públicos, como la idolatría, la usura, el amancebamiento, etc., y añade en último lugar:

> *(…) si sabéis o habéis oído que los indios (…) han sido y son opresos y agraviados, usurpándolos (…), poniéndoles miedo o amenazas o poniendo las manos en ellos, para que no se vengan a quejar ante nos o ante la justicia, tomándoles los hijos o hijas o mujeres, ocupándoles sus tierras con sus sementeras o tomándoles por la fuerza las dichas tierras, o comprándoselas por menosprecio (…) o si sabéis que les hayan llevado tributos o servicios demás de la tasa (…) o algunas otras violencias, agravios, daños o menoscabos (1958, V: 217-218).*

Dicha denuncia debía hacerse en el plazo de nueve días *so pena de excomunión mayor.* Con ocasión de la semana santa de ese mismo

---

3 Citado en la selección de textos de Las Casas, *El evangelio y la violencia.* Madrid, 1967, ZYX, pp. 85-86.

año, retira a todos los sacerdotes de sus diócesis la licencia de confesar, con excepción de a dos, a quienes da normas muy estrictas y se reserva la absolución de todos los que tuvieron indios esclavos. Estas medidas y los conflictos con las autoridades coloniales de la Audiencia de los Confines sobre incumplimiento de las Leyes Nuevas, suscitan una serie de protestas, y a principios de 1547, cuando no llevaba aún dos años como obispo, decide regresar a España de modo definitivo.

Durante la etapa española (1547-1566), última de su vida, continúa defendiendo a los indios con la misma pasión ante diferentes instancias del gobierno español y vive sobre todo en Valladolid, que era todavía la capital de España, aunque muere en Madrid[4]. Uno de los puntos cumbres de esta defensa es la polémica que tuvo con Ginés de Sepúlveda (1550-1551) ante la junta de teólogos y juristas nombrada por el emperador, de la que luego hablaré. También en esta época concluye sus grandes obras históricas. Su testamento, escrito dos años antes de su muerte, es la última confirmación de su postura crítica ante la colonización americana por España, que considera un pecado colectivo que Dios castigará alguna vez:

> *Tengo por cierto (…) que cuanto se ha cometido por los españoles contra aquellas gentes, robos o muertes y usurpaciones de sus estados (…) ha sido contra la ley de Jesucristo y contra toda razón natural (…); y creo que, por estas impías e ignominiosas obras (…), Dios ha de derramar sobre España su furor y su ira, porque toda ella ha comunicado y participado poco que mucho en las sangrientas riquezas robadas (…) e acabamientos de aquellas gentes (1958, V: 539-540).*

En el mismo documento solicita al rector del colegio que se reúnan todos los informes y relaciones sobre dicho tema *ad perpetuam rei memoriam, porque, si Dios determinase destruir España, se vea que es por las destrucciones que habernos hecho en las Indias, y parezca la razón de su justicia.* Tal seguridad en su misión de denuncia que Las Casas muestra hasta su muerte, unida a su fidelidad a la misma durante más de medio siglo, es lo que ha hecho interesante el estudio de su personalidad.

---

4 Entre las biografías recientes de Las Casas, me parece interesante la de Pedro Borges, *Quién era Bartolomé de Las Casas.* Madrid, 1990, Rialp.

En 1963 Menéndez Pidal[5] publicó una discutida biografía de Las Casas en la que, a base de una documentación muy rica, trata de probar que el dominico *ni era santo, ni era impostor, ni malévolo, ni loco; era sencillamente un paranoico,* un caso de doble personalidad. Mientras en la mayoría de sus obras históricas, como la *Historia de las Indias* o la *Apologética historia*, muestra una gran veracidad, en sus memoriales y escritos de denuncia, sobre todo en la *Brevísima relación de la destrucción de Indias*, deforma mucho los hechos. El mismo dualismo muestra su personalidad: por una parte, es un hombre de excepcional y enérgica actividad, de razonable prudencia y de extraordinario poder proselitista; tiene una buena formación intelectual, aunque no sea un gran pensador y posee una absoluta renunciación ascética; por otra parte, es un hombre poseído de una "idea fija", persistente durante cincuenta años: todo lo hecho en las Indias por los españoles es jurídicamente nulo, diabólico y debe deshacerse. La razón última es su postura sobre la conquista: la soberanía de los caciques es intangible y las sociedades americanas, idénticas a las asiáticas, constituyen repúblicas tan perfectas como las mejores y no necesitan de Occidente otra cosa que el cristianismo. Por eso a América sólo deben ir frailes y algunos labriegos apostólicos; los indios, sólo después de libremente bautizados, podrán ser vasallos del rey, pero con un vasallaje más bien honorífico, pues sólo pagarán tributos a sus señores naturales y serán gobernados por éstos.

Esta idea fija le posee de tal modo que por ella falsea hechos, deforma documentos, agranda datos y cifras y abunda en contradicciones. Al mismo tiempo, se siente elegido de Dios y profeta (un Isaías para España), que amenaza con la destrucción de España y de Roma e intuye un cierto milenarismo americano. Tales son los principales rasgos de la personalidad de Las Casas, según la interpretación de Menéndez Pidal. Si la afirmación de la paranoia y de la doble personalidad son muy discutibles, parece claro que tal idea fija refleja el pensamiento político de Las Casas y explica el papel importante que jugó en el primer siglo de la dominación española en América, y que sigue jugando como mito.

---

5 Ramón Menéndez Pidal, *El padre Las Casas: su doble personalidad.* Madrid, 1963, Espasa-Calpe.

Las principales obras de Las Casas son: (1537) *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México, 1975, Fondo de Cultura Económica (original en latin); (1541) *Brevísima relación de la destrucción de Indias*; (1552) *Apología de Tuan Ginés de Sepulveda contra Bartolomé de Las Casas y de Las Casas contra Sepúlveda*, Madrid, 1975, Editora Nacional, edic. Ángel Losada; (1559) *Apologética historia* e (1566) *Historia de las Indias*. A pesar de su obra tan extensa, Las Casas sólo publicó en vida los Tr*atados*, Sevilla, 1552 y 1553, en las imprentas de Jácome Cromberger y Sebastian Trujillo, y entre ellos la *Brevísima relación*, ampliamente traducida a otras lenguas; José Alcina Franch he reditado los tratados en *Bartolomé de Las Casas. Obra indigenista*, Madrid, 1985, Alianza Editorial. Las demás obras aparecen a partir del siglo XIX: en 1875 la *Historia de las Indias* y en 1909 la *Apologética historia*. En 1957-1958 L. Pérez de Tudela edita *Obras escogidas*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, que es la edición que uso, en cinco tomos, la *Historia* (I y II), la *Apologética* (III y IV) y *Opúsculos, cartas y memoriales* (V). Finalmente, con ocasión del V Centenario Paulino Castañeda edita la primera edición crítica de la *Obras completas*, Madrid, Alianza Editorial, 14 tomos[6]. Paso a presentar los aporte de Las Casas a esta historia.

1.1. Nacimiento del indigenismo crítico

Históricamente, se conoce como indigenismo crítico a ciertas corrientes del pensamiento antropológico mexicano y peruano, a partir de los años setentas, que cuestionan el indigenismo moderno, que trató de «integrar al indio a la sociedad nacional», en nombre de la originalidad e independencia de los pueblos indios, precisamente cuando la sociedad nacional había perfeccionado distintos métodos para la integración de dichos pueblos. Por analogía, Las Casas puede considerarse indigenismo crítico, porque se opuso tercamente a todos los procedimientos de asimilación y dominación de las sociedades indígenas americanas. Tal

6 Los catorce tomos tienen este contenido: 1. Biografía y presentación editorial, 2. De único vocations modo, 3-5 Historia de Indias, 6-8 Apologética historia, 9. Apología, 10. Tratados de 1552, 11. 1 De thesauris y 11. 2 Doce dudas, 12. De regia potestate. Quaestio theologalis, 13. Cartas. Memoriales, y 14. Diario del primer y tercer viaje de Cristóbal Colón.

aspecto de su pensamiento aparece sobre todo en los "opúsculos, cartas y memoriales" del tomo V de sus *Obras escogidas*. En los 53 documentos de dicho tomo hay diecinueve cartas, once memoriales, cinco representaciones, cuatro peticiones, tres tratados, dos súplicas y nueve escritos de otra naturaleza, entre ellas el resumen de la polémica entre Sepúlveda y Las Casas. Todos tratan de la praxis política y religiosa de España con los indios y tienen diferente valor e interés.

Comienzo por presentar la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, que es, sin duda, el modelo más claro de crítica. Este folleto, de unas cincuenta páginas en la edición española, lo compuso Las Casas en 1541, se lo entregó personalmente al emperador Carlos V y dedicó la edición publicada en 1552 es al príncipe Felipe. En ella Las Casas, *como hombre que por 50 años y más de experiencia,* pide al rey que le permita más "conquistas" contra aquellas *indianas gentes, pacíficas, humildes y mansas, que a nadie ofenden;* pero, como

> *el ansia temeraria e irracional de los que tienen en nada (…) despoblar de sus naturales moradores y poseedores, matando mil cuentos de gentes, aquellas tierras grandísimas, o robar incomparables tesoros, crece cada hora, importunando por diversas vías y varios fingidos colores, que se les concedan o permitan las dichas conquistas (las cuales no se les podrían conceder sin violación de la ley natural y divina y, por consiguiente, grandísimos pecados mortales, dignos de terribles y eternos suplicios), tuve por conveniente servir a Vuestra Alteza con este sumario brevísimo, de muy difusa historia, que de los estragos y perdiciones acaecidas se podría y debería componer (1958, V: 135).*

Para que el rey se decida a no permitir nuevas conquistas, el argumento más decisivo parece ser conocer lo que ha pasado con los anteriores. Esta vez no discute derechos, sino que presenta hechos. Por eso, Las Casas comienza por presentar en la introducción una América superpoblada *(la mayor cantidad de todo el linaje humano)*, con gentes bondadosas *(las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales* y todas las demás notas del buen salvaje) y, al mismo tiempo, delicadas *(son asimismo las gentes más delicadas, flacas y tiernas en complexión (…), que ni los hijos de príncipes entre nosotros (…) son más delicados (…), aunque sean (…) labradores)* y abiertas a la dimensión sobrenatural *(aptísimos para recibir nuestra santa fe católica y*

ser dotados de virtuosas costumbres, y los que menos impedimentos tienen para esto, que Dios crió en el mundo). Luego recoge una serie de cuadros dramáticos de lo que ha pasado en cada una de las zonas "descubiertas" (Santo Domingo, Puerto Rico, Jamaica, Cuba, Tierra Firme, Nicaragua, Nueva España, Guatemala, Santa Marta, Venezuela, La Florida, La Plata, el Perú y Nueva Granada). Aunque el dominico no visitó todas aquellas zonas, ha sido testigo presencial en muchas y sobre todo ha recogido información. Sin embargo, su información está enormemente sesgada por la hipótesis que desea probar; en ese sentido la *Brevísima relación* es la obra más representativa de la línea crítica.

Es fácil descubrir exageraciones en esta obra. Menéndez Pidal se ha dedicado a señalar algunas: al describir La Española, región donde Las Casas estuvo muchos años, dice que había cinco reinos y en uno de ellos hay *30 mil ríos y arroyos, entre los cuales son los 12 tan grandes como Ebro y Duero y Guadalquivir* y *25 mil son riquísimos en ora,* sin embargo, *observamos que en este reino sólo dos hay ríos principales, cuyo curso tiene la mitad o la tercera parte de largo que cualquiera de los tres ríos españoles nombrados*[7]*;* el segundo reino de Santo Domingo es *más grande que el reino de Portugal y harto más felice;* sin embargo, Menéndez Pidal observa que tal reino podrá tener 4, 000 km2 y Portugal más de 88, 000. Las cifras ya pierden todo valor cuando describen las riquezas de las Indias o las muertes causadas por los españoles: *los indios muertos por los españoles en 40 años son, según dice una vez, 12 millones o 15, pero sumando las cifras parciales que da para diversas regiones americanas, resultan muchísimos más de 24 millones*[8]. Y es interesante notar que atribuye estas muertes, no tanto a las pestes, como hacen otros autores en la época, cuanto a las guerras y la explotación directa, que demostraban mejor la tesis de la obra. Cuando no tiene datos sobre una región, hace una inferencia sin más lógica que su propia hipótesis; por ejemplo, hablando del río de la Plata, *como está muy a trasmano de lo que más se trata de las Indias, no sabemos que no hayan hecho y hagan hoy las mismas obras que en las otras partes. Porque son los mismos españoles y entre ellos hay de los que se han hallado en otras partes* (1958, V: 169).

---

7 Ramón Menéndez Pidal. *El padre Las Casas y Vitoria.* Madrid, Austral, 1966, p. 49.
8 *Ibid.,* p. 50.

Pero no conviene seguir señalando las inexactitudes históricas, porque esta obra de Las Casas, a diferencia de su *Historia* o de su *Apologética historia*, no debe medirse así. Con razón Palerm sostiene:

> *En 1542 escribió su panfleto sanguinario (…) elevado al rey como informe, pero que en realidad era un desesperado esfuerzo por despertar la conciencia de la metrópoli. La relación, impresa en Sevilla, recorrió rápidamente el mundo occidental sediento de literatura antiespañola y anticatólica. Se tradujo de inmediato al holandés, francés, inglés, italiano y latín y se convirtió en la piedra miliar de la "leyenda negra"*[9].

Como una confirmación de esta difusión política de dicha obra, Menéndez Pidal dice que entre la Unión de Utrecht (1579), en que las siete provincias unidas abrazan el protestantismo en guerra con España, hasta el final de la Guerra de los Treinta Años, en 1648, que España reconoce la independencia de Holanda, se hicieron 33 ediciones (trece en holandés, cinco en francés, ocho en italiano, dos en alemán, ingles y latín y una española)[10].

Otro ejemplo de la antropología crítica de Las Casas es su famosa polémica en Ginés de Sepúlveda (1958, V: 293-348). Cuando aquél regresa a España en 1547, se encuentra con que estaba circulando un manuscrito que defendía la esclavitud de los indios del humanista Ginés de Sepúlveda, titulado *Democrates alter, sive de iustis belli causis apud Indos*[11]. Las Casas lucha para que no se le conceda el permiso de impresión y sigue haciendo gestiones ante el emperador y el Consejo de Indias para que se corten los abusos de las **conquistas** y **encomiendas**. De esta

---

9 Palerm, *op. cit.,* p. 264.

10 Menéndez Pidal. *El Padre las Casas y Vitoria,* p. 37.

11 Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) es cordobés, estudió en Alcalá y Bolonia, donde se doctoró en artes y en teología y se quedó a vivir en Italia, hasta que en 1536 regresó a España como capellán y cronista del emperador. Tradujo al latín a Aristóteles y escribió obras jurídicas, teológicas e históricas. Entre las primeras, el *Democrates primero* (Roma, 1535) sobre la conformidad entre el oficio de las armas con la religión cristiana y el *Democrates segundo* sobre las causas justas de la guerra a los indios, que no se publicó hasta 1892 por Menéndez Pelayo; entre las históricas, la *Historia del nuevo mundo,* inédita hasta 1780 y de la que hay una edición reciente (Madrid, 1987, Alianza Editorial

época es su famosa carta al confesor del emperador, el teólogo dominico Domingo de Soto:

> *¿En qué lugar de sobre la tierra jamás, padre, tal gobernación se vido, que los hombres racionales no sólo de todo un reino, pero de 10 mil leguas de tierras poblatísimas porque felicísimas, después de estragados por las guerras injustísimass y crudelísimas que llaman conquistas, los repartiesen entre los mismos crueles matadores y robadores y tiranos y predones, como despojos de cosas inanimadas e insensibles o como hatos de ganado, debajo de cuya no faraónica, sino infernal servidumbre no se ha hecho ni hoy hace más caso dellos que de las reses que pesas en la carnicería? Y pluguiese a Dios no los estimasen en menos que chinches!*[12].
>
> *Ante tales presiones, en abril de 1550 Carlos V decidió que se suspendieran todas las conquistas en el Nuevo Mundo, hasta que una junta de teólogos y juristas dictamine para que las conquistas, descubrimientos y poblaciones se hagan con orden y según justicia y razón. La "Junta de los catorce" se reunió en Valladolid en agosto-septiembre de 1550, y entre los jueces había teólogos tan eminentes como los dominicos Domingo de Soto y Melchor Cano (Vitoria había muerto cuatro años antes). Las dos posiciones extremas fueran presentadas polémicamente por Sepúlveda y Las Casas. Sepúlveda expuso primero durante dos o tres horas, leyendo un resumen del Democrates alter; luego le tocó a Las Casas, quien, con su inagotable facundia, leyó su Apología (cien pliegos de papel en latín y algunos más romance, como nos cuenta él mismo) durante cinco días, hasta que los jueces pidieron a Soto que hiciera un resumen escrito de las dos posiciones. El resumen de Soto dice:*
>
> *El punto que Vuestras Señorías pretenden consultar es inquerir la forma y leyes para que nuestra santa fe católica se pueda promulgar en el Nuevo Mundo (…) y examinar qué forma puede haber para que quedasen aquellas gentes sujetas a la Majestad del emperador sin lesión de su real conciencia, conforme a la bula de Alejandro VI. Estos señores proponientes no han tratado esto, en forma de respuesta general a la consulta, sino más en particular han dispuesto esta cuestión: si es lícito a su Majestad hacer guerra a aquellos indios antes de predicarles la fe para sujetarlos a su imperio, y que después de sujetados puedan más fácilmente ser enseñados y alumbrados en la doctrina evangélica (…)? El doctor Sepúlveda sustenta*

12 Bartolomé de Las Casas, *De regia potestate*. Madrid, 1969, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 121.

> *la parte afirmativa, afirmando que la tal guerra no sólo es licita, sino necesaria. El señor Obispo defiende la negativa, diciendo que no sólo es innecesaria, sino ilícita, inicua y contraria a nuestra religión cristiana (…). El doctor Sepúlveda funda su sentencia en cuatro razones: la primera, por la gravedad de los delitos de aquellas gentes, en especial por la idolatría y otros pecados contra naturaleza. La segunda, por la rudeza de sus ingenios, ya que son por naturaleza gente servil y bárbara, y por lo tanto obligada a los ingenios más elegantes, como son los españoles. La tercera, por el fin de la fe, ya que la sujeción es más cómoda para su predicación y persuasión. La cuarta, por las injurias que se hacen aquellos hombres entre sí, matándose unos a otros, unos para sacrificarlos y algunos para comerlos (1958, V: 295-296).*

De estas cuatro razones las más "antropológica" es la segunda. Sepúlveda se basa en Aristóteles, a cuyo estudio se había consagrado y cuya *Política* acababa de traducir al latín. Aristóteles sostiene, al menos según algunas interpretaciones, la teoría de la servidumbre natural de algunos hombres que, por su rudeza ingénita y por sus costumbres inhumanas y bárbaras, deben ser esclavos de los hombres superiores. La conclusión que se desprende de esto es que contra estos hombres inferiores se puede hacer la guerra en caso de que no reconozcan su servidumbre. Luego Sepúlveda aplica la teoría de Aristóteles a los indios con relación a los españoles. Los indios son inferiores,

> *como los niños a los adultos, las mujeres a los varones, los crueles e inhumanos a los extremadamente mansos. Compara ahora estas dotes de ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión con las que tienen esos hombrecillos en los cuáles apenas encontrarás vestigios de humanidad, que no sólo no poseen ciencia alguna, sino que ni siquiera conocen las letras, ni conservan ninguna monumento de su historia, sino cierta oscura y vaga reminiscencia de algunas cosas consignadas en ciertas pinturas, y tampoco tienen leyes escritas, sino instituciones y costumbres bárbaras (…); nadie posee individualmente cosa alguna*[13].

A pesar de que Sepúlveda, como cronista imperial, escribió algunos años después una historia sobre los indios, él nunca estuvo en

---

13 Citado por Lewis Hanke. *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo* (1959). México, Sep-Setentas, 1974. p. 86. El mismo Hanke en su obra *La lucha española por la justicia en la conquista de América* (1948), nos da un resumen de esta polémica y una síntesis de este problema durante todo el siglo XVI español.

América y probablemente nunca había visto ningún indio. Además, hace un juicio que ya es discutible para las culturas tropicales de la zona del Caribe, pero que es completamente falso cuando se aplica a las altas culturas aztecas, maya e inca, de las que por esos años había buena información en España. Tan vulnerables como sus argumentos del polo indígena son los del polo español.

Para responder a este punto, Las Casas construye una tipología sobre los bárbaros, señalando tres tipos. El primero son *los que tienen alguna extrañeza en sus opiniones y costumbres, pero no les falta ni política, ni prudencia para regirse,* a quienes no se les puede hacer la guerra por ser distintos que nosotros; el segundo los que carecen de lengua adecuada y de letras, pero tienen *reinos verdaderos y naturales señores y reyes y buen gobierno* y tampoco se les puede hacer la guerra; y el tercero, *los que por sus perversas costumbres y rudeza de ingenio y brutal inclinación son como fieras silvestres que viven en los campos, sin ciudades ni casas ni política, sin leyes, ni ritos, ni tratos;* sobre estos dice las Casas que, *como es licito cazar fieras, así es licito hacerles a estas gentes la guerra para defendernos procurando reducirlos a convivencia y política humana* (1958, V: 307). Luego sostiene largamente que todos los indios son del segundo tipo. Aquí el debate se relaciona con el argumento de la gran obra antropológica de Las Casas, la *Apologética historia*, de que luego hablaré[14].

---

14 En la *Apologética* presenta otra tipología de los bárbaros en los últimos capítulos de la obra. No parece que tengan esos capítulos mucha conexión con la férrea lógica del resto de la obra, fuera de aclarar el peligroso concepto de "siervos por naturaleza" de la *Política* de Aristóteles, que se había convertido en una racionalización de las conquistas americanas. Las Casas señala ahora cuatro clases de bárbaros: 1) las personas feroces, que olvidadas de su condición humana, se comportan como bestias; 2) las personas que tienen un comportamiento diferente suelen ser catalogadas de bárbaros: *así estas gentes de estas Indias, como nosotros los estimamos de bárbaros, ellas también por no entendernos, nos tenían por bárbaros, conviene a saber por extraños* (1978, V, 435); 3) *los que por sus extrañas y ásperas y malas costumbres, o por su mala y perversa inclinación, salen crueles y feroces (…), no se rigen por razón, antes son como estólidos (…), ni tienen ni curan de ley ni Derecho (…), ni leyes, ni fueros, ni político regimiento (…)* (p. 436); de éstos habla Aristóteles en su *Política* y éstos son los que deben ser gobernados por los griegos, es decir, por los más sabios, para que los rijan o al menos impidan que hagan daño; 4) finalmente, pueden considerarse bárbaros los que *carecen de verdadera religión y fe cristiana, conviene a saber, todos*

La conclusión que se desprende de este razonamiento, y que Las Casas hizo explícita durante el debate al ser preguntado, es que la evangelización, *en los lugares donde no hubiese peligro para usar las formas evangélicas, lo mejor era enviar solos a los predicadores, los que pudiesen enseñar buenas costumbres conforme a nuestra fe y que pudiesen tratar con ellos en paz;* en otros sitios pueden construirse algunas fortalezas, *para que desde allí se comenzara a tratar con ellos y, poco a poco, se fuese multiplicando nuestra religión y ganando tierras por paz y buen ejemplo* (1958, V: 308). Esta era la tesis que Las Casas había expuesto ampliamente en su tratado *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (1537), que nos ha llegado muy incompleto, y la metodología de la experiencia iniciada en la Vera Paz.

Unido a este punto estaba el problema de los justos títulos de dominio español de América y la interpretación de la bula de Alejandro VI.

> *Y ésta dice que fue la intención de la bula de Alejandro y no otra según lo declara la otra de Paulo, conviene a saber, para que después de cristianos fuesen subjetos a su Majestad, no cuanto ad dominium rerum particularium, ni para hacellos esclavos ni quitalles sus señoríos, sino sólo cuanto a la suprema jurisdicción con algún razonable tributo para la protección de la fe y enseñanza de buenas costumbres y buena gobernación (1958, V: 308).*

Pero las intervenciones de Sepúlveda y Las Casas (de éste dice en su informe Soto que fue *tan copioso y tan difuso cuantos han sido los años que de este negocio trata)* no fueron suficientes para zanjar el debate, pues las opiniones estuvieron muy divididas; fue necesaria una segunda vuelta, celebrada en 1552, en la que Sepúlveda hizo 12 objeciones y Las Casas 12 réplicas. Me limito a recoger dos réplicas de Las Casas que muestran la fuerza dialéctica del dominico. En la 8ª réplica Las Casas le pregunta, no sin ironía, a Sepúlveda que, puesto que los españoles eran un pueblo bárbaro y fiero durante el imperio romano, *si fuera bien y lo aconsejara él que los romanos hicieran repartimientos de ellos, dando a cada tirano su parte como se ha hecho en las Indias, para que cogiendo el*

---

los infieles por muy sabios y prudentes filósofos y políticos que sean. La razón es porque no hay alguna nación (sacando la de los cristianos) que no tenga muchos y grandes defectos y no barbaricen en sus leyes, costumbres, vivienda y policías (…), sino entrando en nuestra santa y católica fe, porque sólo ella es la ley sin mancilla (p. 439).

oro y plata que entonces España tenía, perecieran todos nuestros abuelos en las almas y en los cuerpos (1958, V: 328). Y en la réplica 11ª, dice sobre la idolatría de los indios siguiendo a los santos padres que, como los indios *estiman y aprendan ser aquellos ídolos el verdadero Dios (…), porque en la verdad del concepto universal suyo no se endereza, ni va a parar sino al verdadero Dios (…), sigúese que (…) están obligados a defender a su Dios (…), como nosotros los cristianos lo somos a defender el nuestro* (1958, V: 336)[15]; esto es sin duda una defensa del conciencia religiosa subjetiva, base de la libertad religiosa; es sabido que tal libertad es un derecho del hombre en su búsqueda de la verdad religiosa, no una afirmación de que todas las religiones son igualmente verdaderas.

1.2. La Apologética historia

Muy cercana a la línea de la antropología crítica está esta obra, consagrada a exaltar al indio americano y las culturas indígenas. Su título completo, muy de acuerdo con los cánones editoriales de la época, es *Apologética historia sumaria cuanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo de estas tierras y condiciones naturales, policía, repúblicas, maneras de vivir y costumbres de las gentes de estas Indias occidentales y meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla.* Se trata, pues, de una historia natural y moral, de la naturaleza y de la cultura, pero apologética; aunque varios estudiosos de las culturas indígenas ya vistos, como Sahagún o Acosta, tienen también la finalidad de hacer una apología del indígena golpeado por la conquista española, en esta obra de Las Casas, la apología no es una razón más para escribir, sino el hilo conductor de la argumentación. En el título se reconoce la soberanía de los reyes de Castilla, aunque ya se vieron los modestos límites de esa soberanía en la interpretación lascasiana de la bula alejandrina.

---

15 Este punto está bien desarrollado en Gustavo Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas.* Lima, 1992, Instituto Bartolomé de las Casas y Cep. A pesar de ser un estudio fundamentalmente teológico, ofrece muchas reflexiones profundas para un estudio antropológico de Las Casas. Debe consultarse también a Carlos Castillo, *Libres para creer. La conversión según Bartolomé de Las Casas en la Historia de Indias.* Lima, 1993, Pontificia Universidad Católica del Perú.

La introducción se inicia con estas palabras: *La causa final de escribirla fue conocer todas y tan infinitas naciones de este vastísimo orbe infamadas por algunos (…), publicando que no eran gentes de buena razón para gobernarse, carecientes de humana policía y ordenadas repúblicas* (1958, III: 3). Parece aquí resonar la acusación de Sepúlveda o de las *Informaciones* de Toledo. El esquema de la obra es muy sencillo: el indio tiene cualidades normales de talento y tiene capacidad de organizar su vida social, y esto se demuestra, *a priori*, por la correlación entre la perfección del hombre y la del medio ambiente (caps. 1-39), y *a posteriori*, por el funcionamiento de las culturas indígenas (caps. 40-267). Las Casas no defiende la racionalidad del indio, porque ésta no se negó nunca en serio, sino su capacidad para autogobernarse, la que muchos negaban, al menos como una racionalización de la dominación colonial:

> *Para demostración de la verdad, que es en contrario, se traen seis causas naturales, que comienzan en el capítulo 23, conviene a saber, la influencia del cielo, la disposición de las regiones, la compostura de los miembros y órganos de los sentidos exteriores e interiores, la clemencia y la suavidad de los tiempos, la edad de los padres, la bondad y sanidad de los mantenimientos; con las cuales concurren algunas particulares causas, como la disposición buena de las tierras y lugares y aires locales, de que se habla en el capítulo 32. ítem, otras cuatro causas accidentales, causas que se tratan en el capítulo 26, y éstas son la sobriedad en el comer y beber, la templanza de las afecciones sensuales, la carencia de la solicitud y cuidado acerca de las cosas mundanas y temporales, el carecer asimismo de las perturbaciones que causan las pasiones del ánima, conviene a saber, la ira, gozo, amor, etc. Por todas las cuales, o por las más de ellas, y también por los mismos efectos y obras de estas gentes, que se comienzan a tratar en el capítulo 39, se averigua, concluye y prueba haciendo evidencia, ser todos, hablando a toto genere, algunos más y otros muy poco menos y ningunos expertos de ello, de muy buenos, sotiles y naturales ingenios y capacísimos entendimientos; ser asimismo prudentes y dotados de las tres especies de prudencia que pone el filósofo: monástica, económica y política; y en cuanto a esta postrera, que seis partes contiene, las cuales, según el mismo, hacen cualquiera república por sí suficiente y temporalmente bienaventurada; que son labradores, artífices, gentes de guerra, ricos hombres, sacerdocio (que comprende la religión, sacrificios y todo lo perteneciente al culto divino), jueces y ministros de justicia y quien gobierne, que es lo sexto; las cuales partes referimos en*

> *breve abajo en el capítulo 45 y, en el 57, por gran discurso, hasta las acabar proseguimos. Cuanto a la política, digo, no sólo se mostraron gentes muy prudentes y de vivos señalados entendimientos, teniendo sus repúblicas (cuanto sin fe y conocimiento de Dios verdadero pueden tenerse) prudentemente regidas, proveídas y con justicia prosperadas, pero que a muchas y diversas naciones que hubo y hay hoy en el mundo, de las muy loadas y encumbradas, en gobernación, política y costumbres, se igualaron, y a las muy prudentes de todo él, como eran los griegos y los romanos, en seguir las reglas de la natural razón, con no chico exceso sobrepujaron. Esta ventaja y exceso (…) parecerá muy clara cuando (…) las unas con las otras se cotejaren (1958, III: 3-4).*

Esta larga cita resume todo el contenido y la tesis de la *Apologética historia*, incluso señalando los capítulos, de los que se desprende que dedica, a la prudencia política y al buen funcionamiento de las sociedades americanas, más del ochenta por ciento de la obra. Una exposición más detallada del contenido es ésta: **1**) **introducción:** geografía y cosmografía (caps. 1-2); 2) **capacidad intelectual** de los indios: a) teoría de la capacidad intelectual de acuerdo a causas naturales: el cielo (cap. 23), el hábitat (cap. 24), el organismo humano (caps. 25-26), el clima (caps. 29-30), la edad de matrimonio de los padres (cap. 31) y los alimentos (cap. 32); y de acuerdo a causas accidentales: a) la moderación y dominio de las pasiones (caps. 27-28); b) aplicación de la teoría al indio americano (caps. 32-39); 3) **capacidad social o de gobierno** de los indios: a) teoría de la prudencia en el gobierno (caps. 40-41), b) aplicación al indio: gobierno de sí mismo (cap. 42), gobierno de su familia (caps. 43-44) y gobierno de sus sociedades: introducción (caps. 45-58), agricultura (59-60), artes y oficios (61-65), comercio (69-70), ejercito (66-68), religión (71-195) y estado (196-267).

El marco teórico que utiliza Las Casas para probar la capacidad intelectual del indio está basado en el pensamiento filosófico y teológico tanto del mundo clásico (sobre todo Aristóteles y Platón) como del mundo cristiano (los santos padres, Tomás de Aquino y Alberto Magno), más que en el rudimentario pensamiento científico. Se trataba de un cierto determinismo ambiental o ecológico, unido a un moralismo ascético; el ingenio o capacidad intelectual de ser humano está condicionado por los cuerpos celestes, por el hábitat o por los demás factores señalados, no

directamente, porque el entendimiento es de naturaleza espiritual, sino a través del cuerpo, pues *según la buena disposición y complexión y proporción del cuerpo humano, o mala, así alcanza la nobleza y grado de bondad, cuanto al entendimiento y a las otras partes, el ánima* (1958, III: 101).

Sin duda, la formulación teórica de Las Casas carece de valor, desde nuestra actual perspectiva, y parece ingenua; por sus elucubraciones, siguiendo a Alberto Magno, sobre la forma y tamaño de la cabeza y el ingenio: *La cabeza muy redonda y breve significa mal sentido y no tener memoria ni prudencia. La cabeza muy prolija y empinada, si arriba fuera llana, se señal de imprudencia y disolución; pero si fuere alta moderadamente, es indicio de buen sentido y de mejor entendimiento, etc.* (1958, III: 82). Sin embargo, tienen valor su búsqueda de correlaciones entre naturaleza y cultura, la riqueza de muchas de sus observaciones y la firmeza con que concluye su razonamiento, hablando de la *clara inteligencia y gran valentía* (cap. 33), la *belleza notable* (cap. 34), la *sobriedad y templanza* (cap. 35), la *castidad* (cap. 36), la *mansedumbre* (cap. 37), etc. de los indios, en el momento en que eran destruidas las grandes civilizaciones americanas. Aunque no hay una formulación explícita, se presentan todos los elementos del mito del "buen salvaje", que comparten siempre utópicos y rebeldes, mientras que los "realistas" administradores coloniales sostienen el mito contrario, como se vio con Toledo. Un elemento del mito del buen salvaje es la sobriedad indígena. Las Casas sostiene que la sobriedad en el comer y el beber la *tienen los indios más que otras muchas gentes en excelencia, porque todos en general (…) son abstinentísimos;* si bien los indios de la Tierra Firme toman chicha, no *la beben por ser destemplados, sino cuando hacen sus convites comunes y sus fiestas por ceremonias y ritos en honor y religión del culto de sus ídolos;* por ser tan parcos en comer y beber, se multiplican más y *hallamos aquestas tierras todas universalmente tan llenas de gentes, que en todo el mundo parece que no se vio ni halló tierra más ni tanto poblada* (1958, III: 117-119).

En cuanto al segundo tema de la *Apologética historia*, la capacidad de gobierno del indio, Las Casas comienza por exponer la teoría de Aristóteles, que era admitida por la mayoría de sus contemporáneos, según la cual la virtud propia del gobierno es la prudencia, que utiliza los medios adecuados para satisfacer las necesidades; y hay tres clases

de prudencia: la *monástica,* por la cual el hombre se vale de su razón para conseguir las cosas necesarias para la vida; la *doméstica* o económica, por la cual ordena y dispone la propia familia para alcanzar el bien común de ella, y la *política, que dispone y ordena rectamente las cosas pertenecientes para conseguir el bien y utilidad común de la ciudad o reino* (1958, III: 135-136). Al hablar de las necesidades, presenta las *inclinaciones naturales* (la propia conservación, el alimento, la unión sexual, la sociabilidad, el conocimiento, la religión, etc.), que el hombre debe satisfacer buscando con la razón los medios adecuados. Hay en su análisis un germen de la teoría funcionalista de la sociedad. Las Casas aborda brevemente la prudencia monástica y económica de los indios y dedica la mayor parte de la obra a demostrar cómo las sociedades indias (México y Perú, pero también el Caribe y Centroamérica, donde él había vivido muchos años) organizaron las seis instituciones (agricultura, artes y oficios, comercio, ejercito, religión y gobierno) que, según Aristóteles, son necesarias para el recto funcionamiento de una sociedad. La exposición de la prudencia política de los indios es la parte fundamental de la obra. No puedo hacer una exposición detallada, y así me limito a dos observaciones:

a) **Valor etnográfico.** La *Apologética historia* contiene una información etnográfica muy rica, sobre todo de la religión y de la organización social. Tal información es de primera mano, pues Las Casas describe lo que ha visto muchas veces; por ejemplo, el capítulo dedicado a *la manera de hacer el pan cazabi* (yuca) (cap. 1). También es una información, que explica con frecuencia el por qué de las cosas descritas; así, en el capítulo 47 expone por qué muchos indios no vivían en pueblos y recoge las ideas de los clásicos griegos y romanos sobre la evolución de la sociedad. Pero, la etnografía lascasiana no tiene la perfección de otros autores estudiados anteriormente, como Sahagún o Cobo, porque Las Casas no conocía las lenguas indígenas, ni dedicó mucho tiempo a estudiar las culturas indígenas, pues era un hombre de acción, urgido por los problemas inmediatos de la defensa del indio[16].

16 Las Casas reconoció que, para conocer a fondo las culturas indígenas, era necesario conocer las lenguas indígenas y previno contra los relatos de gente que no conocía bien esas lenguas. Dice expresamente: *Por huir de esta temeridad, todo lo*

b) **Método comparativo.** La *Apologética historia* contiene muchas comparaciones entre las diferentes sociedades indias y de éstas con las sociedades clásicas y europeas. Las Casas, por su formación y por su larga experiencia americana, desde los primeros años del descubrimiento europeo de América, tenía una gran cantidad de información. Tales comparaciones sirven a Las Casas, como a todo antropólogo, para hacer ciertas generalizaciones de la conducta social, pero también, como no suelen hacer los antropólogos, para demostrar que las sociedades indígenas fueron superiores a las europeas en muchas cosas. Por eso, pone como marco de referencia la razón natural y la fe, que permite descubrir ciertos valores universales. He aquí un ejemplo de las comparaciones de Las Casas, que desarrolla en varios capítulos:

> *Decimos lo siguiente: que las (provincias) de esta Nueva España, en los sacrificios, a todas las naciones gentiles antiguas del mundo hayan excedido y mostrado y demostrado ser de más delgado y desmarañado y claro y sutil juicio de razón y de mejor entendimiento, y más comedidas y religiosas para con Dios, porque formaron mejor y más noble concepto y estimación de las excelencias de Dios. Pruébase (…) en nueve cosas. La primera, en la preparación que hacían y la penitencia con que se disponían para celebrar sus fiestas. La segunda, en la diversidad y multitud de los géneros y especies de cosas que ofrecían en sacrificio. La tercera, en la preciosidad y valor de los mismos sacrificios. La cuarta, en el dolor y aspereza y tormentos, que*

---

que yo aquí escribo de las materias susodichas, sacando lo que concierne a estas islas y a las gentes que en ellas habitaban, que yo conozco de cuarenta y tantos años a esta parte, de las cuales nadie hay sobre la tierra que haya tenido tanta noticia, de lo demás tocante a muchas provincias de tierra firme, de ello por lo que yo he visto y experimentado en muchas partes que de ellas he andado en compañía de religiosos que sabían y penetraban muy bien las lenguas y de ello que he trabajado de ser informado, pidiendo por cartas a expertos religiosos me diesen de estas antigüedades noticia, todo, digo, es, o mucha parte de lo que escribo aquí, de religiosas personas y a quien debo según razón recta creer, habido. También me he aprovechado de otras personas y de sus relaciones, según que yo entendí ser lo que me decían verosímil. Es conocida la preocupación de Las Casas por reunir relaciones de cosas americanas, y ya se vio el encargo que hizo en su testamento. Sobre fuentes escritas, Las Casas leyó casi toda la literatura americana impresa en su tiempo y la cita con frecuencia en la *Apologética historia* y en la *Historia de Indias*. Para completar estas observaciones, puede consultarse a Lewis Hanke, *Bartolomé de Las Casas: pensador político, historiador y antropólogo*. La Habana, 1949.

> *por ofrecer los sacrificios y observancia e integridad de su religión y culto de sus dioses, padecían y tolerando lo sufrían. La quinta, en las ceremonias y solicitud, diligencia, temor, mortificación y devoción grandísima con que los ofrecían. La sexta, en la perpetuidad del fuego, el cual siempre conservaban noches y días. La séptima, en la religiosísima, modestísima y admirable honestidad de que usaban y tenían como innata y natural en todas sus ceremonias, ritos, sacrificios y divinos oficios. La octava, en la excelencia y santidad (según ellos creían) de las solemnidades pascuales, que de ciertos años a ciertos años tenían. La novena (según creo), en el mayor número de fiestas y días solemnes que guardar y celebrar solían (1958, IV: 184-185)*[17].

Es indudable el influjo que tuvo Las Casas como defensor del indio, hasta convertirse en el "mito" de esta defensa, aunque casi todas las obras del dominico no se publicaron sino a partir del siglo XIX. Las Casas es el padre de la antropología de denuncia; ésta, aunque requiere su hermenéutica por subrayar los tonos negros de los que se denuncia, es una fuente de información y transmite datos, que frecuentemente olvidan tanto la historia oficial como los estudios de orientación estructural-funcionalista, ajenos a la perspectiva del conflicto[18].

---

17 No debo cerrar este estudio monográfico de Las Casas sin aludir a su relación con la población negra. Se ha criticado mucho a Las Casas que, para liberar al indio de la esclavitud, aconsejó que se trajeran esclavos negros. Es exacto y el mismo Las Casas lo cuenta en la *Historia*: *Antes de que los ingenios se inventasen, algunos vecinos, que tenían algo de lo que habían adquirido con los sudores de los indios y de su sangre, deseaban tener licencia para enviar a comprar en Castilla algunos negros esclavos, como veían que los indios se les acababan y aun algunos hubo que prometían al clérigo Bartolomé de Las Casas que, si les traía o alcanzaba licencia para poder traer a esta isla una docena de negros, dejarían los indios que tenían para que se pusiesen en libertad; entendiendo esto el dicho clérigo, como venido el rey a reinar tuvo mucho favor y los remedios de esta tierra se le pusieron en sus manos, alcanzó el rey que para libertad los indios se concediese a los españoles de estas islas que pudiesen llevar de Castilla algunos negros esclavos. Determinó el Consejo que debía darse licencia para que se pudiesen llevar 4 mil, por entonces, para las cuatro islas (…). De este aviso que dio el clérigo, no poco después, se halló arrepiso, juzgándose culpado por inadvertente, porque como después vidoy averiguó, según parecerá, ser tan injusto el captiverio de los negros como el de los indios, no fue discreto remedio el que aconsejó que se trujesen negros para que se libertasen los indios, aunque él suponía que eran justamente captivos* (III, 1965: 274-275).

18 Para conocer el desarrollo de tuvo posteriormente esta línea de denuncia de Las Casas, que tiene otro representante ilustre en Guarnan Poma de Ayala, véase la

2. Vasco de Quiroga (1470-1565)

Castellano, nace en Madrigal de las Altas Torres, como Isabel la Católica, con quien compartirá su amor hacia el hombre americano. Estudia derecho en la Universidad de Salamanca y allí recibe una sólida formación humanista. Actúa como funcionario de las cortes de los Reyes Católicos y del emperador Carlos I, quien le encarga diferentes misiones en África. Mientras tanto en México se ha establecido la primera Audiencia, cuyos abusos y sobre todo los de su cruel presidente Ñuño de Guzmán, que se traducen en la huida de los indios de los pueblos, llegan a oídos de Carlos V. Este decide nombrar una segunda Audiencia de personas de toda probidad, que puedan restablecer su autoridad y devolver a los habitantes de Nueva España, tanto indios como españoles, su fe en la corona. Uno de los cinco oidores elegidos es don Vasco de Quiroga, un maduro abogado de sesenta años, que ya había mostrado su honestidad y capacidad en muchas misiones difíciles.

---

obra del historiador argentino Enrique Dussel, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres (1504-1620)*. México, 1979, Centro de Reflexión Teológica, con buena información sobre la actitud indigenista de los concilios y sínodos mexicanos y peruanos y de algunos obispos (Las Casas, Julián Garcés, Vasco de Quiroga en México, Toribio de Mogrovejo en Perú, etc.). También puede consultarse la obra de Vargas Ugarte, *Pareceres jurídicos en asuntos de Indias.* Lima, 1951, que ha sido reeditada y mejorada por Quitín Aldea Vaquero, *El indio peruano y la defensa de sus derechos.* Lima, 1993, Pontificia Universidad Católica del Perú y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en esa obra se recogen muchos memoriales entre 1601 y 1718 sobre agravios que reciben los indios en la mita minera y un dictamen moral sobre la misma, que se envían al rey, sobre todo por los jesuitas. Cuando éstos llegan a Perú, en 1568, y luego a México, ya estaba resuelta" la polémica de los justos títulos, que habían sostenido sobre todo los dominicos, pero estaba pendiente la polémica sobre otras instituciones coloniales, como el servicio personal, y en esta polémica participan activamente los jesuitas. Pero es sabido que la literatura de denuncia no fue exclusiva de los religiosos, sino que durante toda la colonia se envían al rey frecuentes memoriales sobre los abusos que se cometían contra los indios. Uno muy conocido y que desencadenó una ola de cartas al rey de la administración colonial fue el memorial del alcalde del crimen de la Audiencia de Lima, el criollo Juan de Padilla, *Trabajos, agravios e injusticias, que padecen los indios del Perú en lo espiritual y temporal,* que recoge Rubén Vargas Ugarte en su *Historia General del Perú.* III, Lima, Milla Barres, 1966, pp. 391-420.

En diciembre de 1530 atraca en el puerto de Veracruz el barco que conduce a don Vasco. El juicio de residencia que tiene que entablar contra Ñuño de Guzmán y su camarilla le permite conocer toda la problemática de la naciente sociedad colonial. Le impresiona, sobre todo, la explotación indígena, y por eso el 14 de agosto de 1531 escribe al emperador exponiéndole su plan de crear un *pueblo-hospital* de indios, o sea, una colonia, que se acaba convirtiendo en la *utopía realizada*. En cuanto una real cédula autoriza la experiencia, don Vasco compra con su propio dinero un terreno en Tacubaya, a dos leguas de México, y con la ayuda de un misionero funda el nuevo pueblo, al que bautiza con el nombre de Santa Fe. El primer biógrafo de don Vasco, Juan José Moreno (1722), quien escribe casi dos siglos después de la fundación de los pueblos-hospitales y da testimonio de su continuidad, observa: *No faltaron al principio contradicciones muy fuertes, de los vecinos de México, con que impugnaban esta fundación., estribando en diferentes discursos políticos. Decían que lo que mas convenía en aquellos principios era aumentar la población de la capital, fortificarla y ponerla en estado de hacer resistencia a una rebelión; que hacer nuevos pueblos era dividir las fuerzas*[19].

Cuando la Audiencia le envía a visitar Michoacán, que había sido una de las zonas más castigadas por Ñuño de Guzmán, quien llegó a torturar a Caltzontzin, rey de los tarascos, don Vasco tiene gran acogida y allí funda, hacia 1533, su segundo pueblo-hospital, Santa Fe de La Laguna. En 1535 firma en México su *Información en derecho* sobre una real cédula que volvía a permitir la esclavitud de los indios. En 1536 fue elegido primer obispo de Michoacán, cuando era un simple laico y así debió ordenarse sucesivamente de sacerdote y de obispo, y en su diócesis pudo desarrollar, a lo largo de casi treinta años, una amplia tarea evangelizadora y de promoción entre los indios tarascos, que todavía lo recuerdan como "Tata Vasco". Entre 1547 y 1554 visita España por asun-

19 «Fragmentos de la vida y virtudes de don Vasco de Quiroga, primer obispo de Michoacán, escritos por el Lic. Juan José Moreno» (1722), en *Don Vasco de Quiroga. Documentos.* México, Polis, 1940, edit. Rafael Aguayo Spencer, p. 30.

tos de su diócesis, y consigue del emperador la exoneración del tributo para los indios de los pueblos-hospitales[20].

Quiroga no escribe ninguna obra para publicarla; entre sus escritos merecen señalarse la *Información en derecho* (1935), que ha sido editada por Aguayo Spencer en la obra ya citada *Don Vasco de Quiroga* (1940: 286-406) y por Carlos Herrejón (México, 1985, Secretaría de Educación Pública) y las *Reglas y ordenanzas para los hospitales de Santa Fe* (1935), que han sido editadas por Aguayo Spencer (1940: 242-267) y por J. W. Warren en *Vasco de Quiroga y sus pueblos hospitales de Santa Fe* (1963), Morelia, 1990, Universidad de Michoacán, 2ª ed., pp. 197-220). En España han publicado sobre este autor: Paulino Castañeda, *Don Vasco de Quiroga y su "Información en derecho"*, Madrid, 1974, Porrúa Turranzas, y Paz Serrano Gassent, *La utopía en América*, Madrid, 1992, Historia 16[21]. Los aportes de Quiroga en esta historia son la lucha jurídica contra la esclavitud indígena y la realización de la utopía en los pueblos-hospitales.

---

20 Durante el tiempo que estuvo Quiroga en Valladolid, que era entonces la capital de España, se celebraron unas sesiones del Consejo de Indias sobre el tema de la perpetuidad de las encomiendas. Entre los invitados estaban La Gasca, que acababa de llegar de "pacificar" el Perú, y Quiroga. El primero, impresionado por lo que acababa de ver en el Perú y por lo poco de fiar que eran los conquistadores españoles para que se le "encomendasen" indios a los que integrar a la sociedad colonial, especialmente en la fe cristiana, a cambio del tributo que de ellos recibían, siguió la línea contestataria de Bartolomé de las Casas y se opuso terminantemente. En cambio Quiroga, paradójicamente, defiende la encomienda perpetua. A pesar de su fe en la utopía y del éxito de sus pueblos-hospitales, Quiroga toma una postura realista ante la conquista como un hecho consumado, y juzga que la encomienda perpetua hará que los indios sean mejor tratados, por el mismo interés de los encomenderos en conservar a los indios. No sabemos si Quiroga asistió al debate entre Las Casas y Sepúlveda.

21 La obra y figura de Quiroga sigue siendo estudiada. Puede consultarse René Acuña, *Vasco de Quiroga. De debellandis indis. Un tratado desconocido,* México, 1988, UNAM, si bien la crítica no está de acuerdo si es la obra de Quigora considerado perdida, y José Aparecido Gomes Moreira, *Conquista y conciencia cristiana. El pensamiento indigenista y jurídico teológico de Don Vasco de Quiroga.* Quito, 1992, Abya-Yala, 2ª edic.

2.1. Lucha contra esclavitud y bases de la utopía

En su *Información en derecho* (1534), Quiroga hace un largo alegato contra la real cédula de 1534 que volvía a legalizar la esclavitud de los indios. No se sabe a quien va dirigido, aunque es probable que sea a algún miembro del Consejo de Indias. En la introducción Quiroga se propone:

> *avisar más largo y particular sobre algunas provisiones que dése Real Consejo de las Indias han emanado por siniestras relaciones de personas que, en la verdad, no tienen tanta experiencia, o tan buen entendimiento de las cosas cuanto convendría, o por ventura, no estarían tan libres de algunas pasioncillas, de codicias y otros interés particulares, cuanto sería menester (…) (1985: 47).*

La realidad era que en 1530 había aparecido una real cédula que prohibía la esclavitud de los indios; pero, por presiones de los conquistadores y colonos, el 20 de febrero de 1534 apareció una nueva real cédula que revocaba la anterior y volvía a permitir la esclavitud indígena. Sobre esta real cédula escribe Quiroga y su escrito puede considerarse un análisis de derecho comparado intercultural. Parte de la información etnográfica que recoge de diversas fuentes y de su propia experiencia de juez de indios, *donde están conmigo cuatro jueces de los mayores suyos que ellos entre sí tenían, para que vean lo que pasa e informen de sus costumbres* (1940: 302) y sostiene que entre los indios no se daban verdaderos esclavos en el sentido europeo del término. A los prisioneros de guerra los sacrificaban; los que en tiempo de necesidad se vendían o se auto entregaban a la esclavitud, no llegaban a constituir una propiedad humana, como lo era el esclavo europeo, sino mas bien un alquiler perpetuo de sí mismos, que les permitía conservar la libertad para tener propiedades, casa, familia y dar sustitutos a su obligación personal.

En consecuencia, era injusto permitir a los españoles comprar esclavos indios a sus propietarios mientras no cambie el tipo de esclavitud. Y más injusto todavía es aducir el motivo de la guerra, porque en el caso de los indios pacificados, ellos no se levantan, sino que los españoles inventan rebeliones, y en el de los que nunca fueron sujetos a los españoles, *no molestan, ni resisten a la predicación del santo evangelio, sino defiéndense contra la fuerzas que los van a pacificar (…); a las fuerzas y violencias de guerra naturalmente han de responder con defensa, porque*

la defensa es de derecho natural (1940: 300). Para Silvio Zavala, la *Información en derecho* contribuyó formalmente a la definitiva abolición de la esclavitud indígena, que se alcanzó en 1542[22].

Al final de su *Información en derecho*, Quiroga alude a Tomás Moro por su obra *Utopía* (1516) sobre la república ideal, *donde su intención parece haya sido proponer, alegar, fundar y probar por razones las causas, por las que sentía por muy fácil, útil, probable y necesaria la tal república entre una gente tal, que fuese de la cualidad de aquesta, natural de este Nuevo Mundo, que en hecho de verdad es casi en todo y por todo como él allí sin haberlo visto lo pone* (1940: 397). Para ese entonces ya estaban funcionando los dos primeros pueblos-hospitales, y sus ordenanzas estaban inspiradas en las normas de la república utópica, como se comprueba por la simple comparación de los textos y porque en la biblioteca de Quiroga había un ejemplar del libro de Moro profusamente anotado. Sin duda, la bondad que encontraba en el indio americano, el deseo de crear una alternativa al sistema colonial y su anhelo de *plantar un género de cristianos a las derechas, como primitiva Iglesia,* fueron los motivos determinantes para que Quiroga tratara de llevar a la práctica la *Utopía* de Moro. Por eso las ideas de Moro y la visión de Quiroga del "buen salvaje" indio en medio de la cruel situación colonial son las dos bases de su topía realizada.

a. La Utopía de Moro. El humanista inglés Tomás Moro, canciller de Enrique VIII de Inglaterra, escribe en latín en 1516 un ensayo político, cuyo título, *Utopía*, ha venido a convertirse en paradigma de la sociedad ideal y, por lo mismo, irrealizable. Moro fue uno de los grandes humanistas del siglo XVI y amigo de Erasmo y de Vives; acusado de alta traición con motivo del cisma de Enrique VIII, fue decapitado y ha sido canonizado por la Iglesia católica. En su obra Moro presenta dos discursos de un marino portugués, Rafael Hitlodeo, amigo de Américo Vespucio, sobre la mejor organización del Estado, en una conversación que supone que tiene lugar en Amberes y a la que asiste también Moro. Aunque el intento de éste es *solamente referir lo que nos contó acerca*

22 Silvio Zavala, *Los esclavos indios en la Nueva España.* México, 1967, El Colegio Nacional, pp. 107s.

de las costumbres e instituciones de los utópicos el marino portugués, la conversación llega a este tema *como por un rodeo*[23], partiendo de la discusión sobre algunos problemas del naciente capitalismo inglés, como el modo de producción capitalista de la lana de oveja y su influjo en el aumento de la criminalidad.

En las regiones donde se produce la lana mas fina, las tierras ya no se dedican a la agricultura, sino a los pastos, y por el deseo insaciable de conseguir más pastos para aumentar los rebaños, los grandes propietarios arrojan de sus tierras a los pequeños propietarios *por el engaño, o por la fuerza, o les obligan a venderlas, hartos ya de vejaciones (…) derriban las casas, destruyen los pueblos y, si dejan el templo, es para estabular sus ovejas*[24]. Tal concentración de la propiedad tiene como consecuencia que disminuyen los puestos de trabajo, *porque un solo pastor (…) se basta para apacentar los rebaños en una tierra que, de sembrarse, exigiría el concurso de muchos brazos,* y que la misma tela no resulte más barata, por el funcionamiento de los monopolios, que no la venden *hasta que puedan hacerlo a precio ventajoso.* A los agricultores empobrecidos no les queda otra salida que el robo, que no podrá reprimir la más severa justicia. Y esto, *¿qué otra cosa es sino crear ladrones para luego castigarlos?*[25]. La raíz última del problema esta en la existencia de la propiedad privada.

> *Cuando considero en mi interior estas cosas, doy la razón a Platón y no me extraña que no que quisiera dar ley ninguna a los que se negaban a repartir con equidad en común todos los bienes. Hombre sapientísimo, previo acertadamente que el solo y único camino para la salud pública era la igualdad de bienes, lo que no creo se puede conseguir allí donde existe la propiedad privada. Pues mientras con títulos seguros cada cual atrae a su dominio cuanto puede, por muy grande que sea la abundancia, unos pocos se la repartirán por completo entre sí dejando a los demás la pobreza. Y casi siempre ocurre que estos últimos–hombres modestos y sencillos que, con su trabajo cotidiano, benefician más al pueblo que a sí mismos– son más dignos de suerte que aquellos otros rapaces, malvados e inútiles.*

---

23 *Utopías del Renacimiento. Moro-Campanella-Bacon.* México, 1941, Fondo de Cultura Económica, 1941, 9ª edic, edit. Eugenio de Imaz, p. 11.

24 Ibíd., p. 17.

25 Ibíd., p. 19.

> *Por eso estoy absolutamente persuadido de que, si no se suprime la propiedad, no es posible distribuir las cosas con un criterio equitativo y justo (…). Mientras exista, ha de perdurar entre la mayor y la mejor parte de los hombres la angustia y la inevitable carga de la pobreza y de las calamidades (…). Si se estatuyera que nadie posea más que cierta extensión de tierra y se declare como legal para cada ciudadano un cierto límite de fortuna; si se previniere con leyes adecuadas que ningún príncipe fuera demasiado poderoso (…), con estas leyes, repito (…), esos males podrán aliviarse y mitigarse, no habiendo, en cambio, esperanza ninguna de que sanen (…), si cada cual posee algo como propio*[26].

Y a la objeción de Moro de que *no urgiéndole a nadie el deseo de ganancia, la confianza en el esfuerzo ajeno les hará perezosos,* que es el viejo argumento de los defensores de la propiedad privada, el marino portugués responde con la vieja seguridad de los socialistas: *No tienes la menor idea de la cuestión (…). Si hubieses estado conmigo en Utopía (…)*[27]. Y en seguida se inicia el segundo discurso, en que se describe la isla de los utópicos. Tiene 54 ciudades grandes e idénticas en lengua, costumbres e instituciones, de las que Amauroto actúa de capital, y con una zona rural similar, y *ninguna de ellas siente el deseo de ensanchar los confines, pues los habitantes se consideran más bien cultivadores que dueños de la tierra.* Las ciudades se componen de familias extensas de tres generaciones por la línea paterna, que cumplen rotativamente su servicio en el agro, donde permanecen cada vez dos años. Se siembra y se tiene más ganado del necesario para repartir los sobrantes entre las ciudades limítrofes. *Hay una ocupación, la agricultura, común a hombres y mujeres y que nadie ignora. Enséñasela a todos desde la infancia*[28], pero cada persona debe tener además otro oficio. *Los trajes son uniformes (…) y sólo se diferencian según el sexo (…). Cada familia se fabrica los suyos.* La distribución del tiempo se acomoda a un horario rígido, pero la jornada obligatoria de trabajo es sólo de seis horas, pudiendo dedicar el resto de su tiempo libre al cultivo de las letras o a otra ocupación.

---

26 Ibíd., pp. 35-36.
27 Ibíd., p. 37.
28 Ibíd., p. 95.

A pesar de la jornada limitada de trabajo obligatorio nunca escasean en *Utopía* las cosas indispensables, porque la casi totalidad de la gente trabaja, mientras que en otras sociedades la mayoría de la población es económicamente inactiva. Las comidas se realizan en comedores comunes, y hay mercados también comunes, donde *los cabezas de familia piden lo que necesitan y se lo llevan sin entregar dinero, ni otra compensación,* y nadie, por temor a las privaciones, que es la causa de la *codicia y la rapacidad,* solicita más de lo necesario. Los viajes se hacen *llevando una carta del príncipe, en la que consta la concesión del permiso y la fecha del regreso,* y no se lleva cosa alguna, *pues en todas partes están como en su casa.* Los excedentes de la producción, una vez que está asegurado el suministro de todas las ciudades durante un bienio, se venden a otros países para comprar lo que no tienen (casi exclusivamente el hierro), oro y plata, que va a emplearse, sobre todo, para pagar a los soldados mercenarios en caso de guerra. Porque dentro de la isla, como no hay moneda, el oro y la plata no tienen más valor que el natural y se utilizan, sobre todo, para la fabricación de bacinicas, de grilletes para aprisionar a los esclavos y de zarcillos para difamar a los criminales. La organización política es democrática: cada 30 familias eligen anualmente un filarca, y todos los filarcas eligen, entre cuatro candidatos señalados por el pueblo, al jefe de la ciudad, que es un cargo vitalicio. Para tratar los asuntos comunes a la isla, tres delegados de cada ciudad se reúnen anualmente en la capital. *Abominan la guerra como cosa totalmente bestial, aunque ningún animal la ejercita tanto como el hombre*[29]. Así continúa una larga descripción de las costumbres e instituciones de los utópicos en el orden familiar, educativo, político, económico y religioso. Es fácil descubrir un modelo de organización social, que se convierte en una crítica de los sistemas sociales existentes y también en una reflexión sobre la "condición humana". Tal fue el marco teórico con el que Quiroga construyó su utopía[30].

---

29 Ibíd., pp. 79-80.

30 Para completar este marco teórico utópico pueden ser consultados: J. C. Davis, *Utopía y sociedad ideal. Estudio de la literatura utópica inglesa (1516-1700)*. México, 1985, Fondo de Cultura Económica, y Esteban Krotz, *Utopía.* México, 1988, Universidad Autónoma Metropolitana, 2ª edic.

b. Visión del indígena mexicano. La impresión de Quiroga, al tener que tomar cuenta de la 1ª Audiencia de México y resolver los problemas de la población indígena, debió de ser compleja: por una parte, pudo ver toda la dureza del régimen colonial en la época más crítica del primer gobierno civil, cuando Cortés había ido a defenderse ante el rey de España y cuando todavía no se habían dado las Nuevas Leyes ni se había organizado el virreinato; por otra parte, pudo ver toda la debilidad de la población indígena, que parecía tan lejana a las intrigas y luchas internas de los conquistadores, lo que contribuyó a idealizarla y a pensar, como lo harán tres siglos después los filósofos de la Ilustración, en el "buen salvaje". Quiroga cree que el indio vive aún la primera edad dorada:

> *Por do algunas veces me paro a pensar en este gran aparejo que veo, y me admiro cierto mucho conmigo, porque en esta edad dorada de este Nuevo Mundo y gente simplicísima, mansuetísima, humildísima, obedientísima de él, sin soberbia, ambición, ni codicia alguna, que se contenta con tan poco y con lo de hoy sin ser solícitos por lo de mañana, sin tener cuidado, ni congoja alguna por ello que les dé pena, como en la verdad no la reciben por cosa de la vida; que viven en tanta libertad de ánimos, con menosprecio y descuido de los atavíos y pompas de este nuevo infelice siglo, con cabezas descubiertas y casi en el desnudo de las carnes, y pies descalzos, sin tratar monedas entre sí y con gran menosprecio del oro y de la plata (…) y en verlos dormir como duermen en el suelo sobre petates y piedras por cabecera por la mayor parte, y no tener, ni querer, ni desear otro ajuar en su casa más que un petate en que duermen y una piedra en que muelen maíz y otras semillas que comen, y pagar con tanta simplicidad y verdad y buena voluntad lo que deben (…); y en fin verles, casi en todo, en aquella buena simplicidad, obediencia y humildad y contentamiento de aquellos hombres de oro del siglo dorado de la primera edad, siendo como son por otra parte tan ricos ingenios y pronta voluntad y dócilísimos y muy blandos y hechos como de cera para cuanto de ellos se quiera hacer (1940: 385).*

Más aún, el anciano magistrado, que todavía es laico y sólo después será ordenado obispo, ve en la naciente Iglesia indígena un reflejo de la primitiva Iglesia y en los indios a *perfectos y verdaderos cristianos,* aunque no tengan fe ni instrucción cristiana:

> *Me parece cierto que veo (…) en esta primitiva nueva renaciente Iglesia de este Nuevo Mundo, una sombra y dibujo de aquella primitiva Iglesia (…) del tiempo de los santos apóstoles y de aquellos buenos cristianos, ver-*

> *daderos imitadores de ellos (…); aquestos naturales vérnoslos todos, naturalmente dados e inclinados a todas estas cosas, que son fundamento y propias de nuestra fe y religión cristiana, que son humildad, paciencia y obediencia, y descuido y menosprecio de estas pompas, faustos de nuestro mundo y de otras pasiones del ánima, y tan despojados de todo ello, que parece que no les falta sino la fe y saber las cosas de la instrucción cristiana, para ser perfectos y verdaderos cristianos; y por eso no sin mucha causa, éste se llama Nuevo Mundo, porque así como estos naturales de él, aún se están, a todo lo que ellos parece, en la edad dorada de él, así ya nosotros habernos venido decayendo de ella (…) y venido aparar en esta edad de hierro (1940: 386).*

Sin embargo, Quiroga es testigo de la edad de hierro que los españoles estaban viviendo y trajeron a América. Según Gibson, en su obra ya citada (1967), el *número de encomiendas en el valle de México en la década de 1530 se mantuvo en 30, con alrededor de 180 mil tributarios indígenas*[31] y la historia de las primeras encomiendas dentro y fuera del valle *es de abuso generalizado y de atrocidades singulares. Los encomenderos utilizaban a los indígenas para todas las formas de trabajo (…), les cobraban excesivos tributos (…), los encarcelaban, los mataban, los golpeaban y los hacían perseguir por sus perros*[32]. Tal es el marco social en el que Quiroga construye su Utopía.

2.2. Funcionamiento del pueblo-hospital

Ya se vio la fundación de éstos. En esta historia de la antropología interesa sobre todo la exposición y análisis de las *Reglas y ordenanzas para los hospitales de Santa Fe de México y Michoacán*:

1. En el pueblo-hospital deben cultivarse todos los oficios útiles (tejedores, canteros, carpinteros, albañiles, herreros y otros semejantes), para no tener que depender de fuera y asegurar la autosuficiencia.

2. Pero la agricultura es el oficio común, que todos deben saber y practicar desde la niñez:

---

31 Charles Gibson. *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. México, 1967, Siglo XXI, p. 66.

32 *Ibíd.*, p. 82.

> *Item, (…) todos habéis de saber bien hacer, y ser ejercitados y diestros en el oficio de la agricultura, desde la niñez, con mucha gana y voluntad porque ha de ser este oficio común a todos, para cada y cuando y según y como se os mandare (…); en la cual agricultura (…) también a los niños que se criaren en el Hospital, juntamente con las letras del ABC y con la doctrina cristiana y moral de buenas costumbres (…) ejercitaréis y haréis que se ejerciten (1940: 249).*

Como en la *Utopía* de Moro, en el pueblo-hospital todos deben ejercer la agricultura; sólo así parecen resolverse de un modo justo las relaciones campo-ciudad, sin que los campesinos resulten ciudadanos de segunda categoría.

3. Todos deben dedicarse al trabajo, que es poco y moderado, pues se limita a seis horas de trabajo en común, y sirve para la propia utilidad *así en el anima como en el cuerpo,* sin rehuirlo perezosamente o sin licencia legítima.

4. Los frutos obtenidos con el trabajo común se distribuirán *según que cada uno, según su calidad y necesidad, manera y condición, lo haya menester para sí y para su familia, de manera que ninguno padezca en el Hospital necesidad.* Lo sobrante debe servir *para obras pías y remedio de los necesitados* (1940: 250).

5. Junto a cada casa habrá un huerto familiar, sobre el cual no hay derecho de propiedad, sino sólo usufructo perpetuo, y en caso de que el cabeza de familia muere o abandone el pueblo-hospital, el derecho pasa a los hijos o nietos, mayores, casados, *por su orden y prioridad.* Toda la propiedad de los huertos y cualquier bien raíz

> *se quede perpetuamente inajenable en el dicho Hospital (…) para la conservación, mantención y concierto de él (…), sin poderse enajenar, ni conmutar, trocar ni cambiar en otra cosa alguna (…); porque, si de otra manera fuese, se perdería esta buena obra (1940: 251).*

6. La meta última del cumplimiento de estas ordenanzas era conservar la vida sencilla de los indios y librarlos de la codicia, soberbia y ambición, *las tres fieras bestias que todo en este mundo lo destruyen y corrompen.*

> *Item, os aprovechará también la guarda de lo dicho para que así viviendo en este concierto y buena policía, fuera de necesidad y mala ociosidad y co-*

> *dicia demasiada y desordenada, demás de salvar vuestras ánimas, os mostréis gratos a los beneficios recibidos de Dios (…), sin pérdida ni menoscabo de vuestra buena obediencia, simplicidad, humildad y poca codicia que en vosotros naturalmente parece haber, y sin falta de la debida y honesta diligencia y prudencia, que os conviene mucho a todos tanto tener cuanto os falta, y fuera del peligro de las tres fieras bestias que todo en este mundo lo destruyen y corrompen, que son soberbia, codicia y ambición, de que os habéis y os deseamos mucho apartar y guardar, quitándoos lo malo y dejándoos lo bueno de vuestras costumbres, manera y condición (1940: 252).*

Quiroga quería conservar la actitud fundamental ante la vida de los indígenas, que era la propia de aquella primera edad dorada, y también aquellas costumbres que no se opusieran al ideal cristiano; además quería liberar a los indios de la mentalidad de lucro del naciente capitalismo, que se describe en el primer libro de la *Utopía* de Moro. Es el problema todavía no resuelto de "incorporar" a los pueblos indios al país, sin darle una mentalidad capitalista en que la riqueza sea el valor supremo, sino conservando su sistema de valores, donde lo económico es un valor más.

7. Los que abandonan el hospital, pueden hacer el bien, enseñando a los demás la *doctrina, policía y oficios* que hayan aprendido.

8. Los hijos de los vecinos del pueblo-hospital deben casarse entre sí o con los *comarcanos,* ellos desde los catorce años y ellas desde los doce, según orden de la Iglesia y no clandestinamente.

9. Enseñanza de la agricultura a los niños en la escuela:

> *Item, que la manera para ser los niños, desde su niñez, enseñados en la agricultura, sea la siguiente. Que después de la horas de la doctrina, se ejerciten dos a la semana en ella, sacándolos su maestro u otro para ello diputado al campo, en alguna tierra de las más cercanas a la escuela, adotada o señalada para ello, y esto a manera de regocijo, juego o pasatiempo, una hora o dos cada día, que se menoscabe aquellos días de las horas de la doctrina, pues esto también es doctrina y moral de buenas costumbres, con sus coas o instrumentos de la labor, que tengan todos para ello; y que lo que así labraren y beneficiaren, sea para ellos mismos, que beneficien y cojan todos juntos, en que se enseñen y aprovechen, y repartan después de cogido todo entre si (…), a vista y parecer de su maestro, con alguna ventaja que se prometa y dé a quien mejor lo hiciere (1940: 253).*

Es lo que la moderna pedagogía llama enseñanza activa, combinándola con el juego y educando la responsabilidad y la solidaridad. Además, Quiroga no duda en que tales horas se tomen de las de enseñanza del catecismo, pues tal enseñanza agrícola *también es doctrina y moral de buenas costumbres,* lo que supone una teología muy abierta.

10. Por su parte las niñas deben aprender los oficios propios de la mujer, especialmente el trabajo en los telares de lana, lino, seda y algodón y en los huertos familiares.

11. La unidad básica del pueblo-hospital es la familia patriarcal, organizada jerárquicamente.

12. Cuando vayan a trabajar al campo, todos los integrantes de la familia extensa deben ir juntos bajo la autoridad del patriarca, quien debe corregir y, aunque él mismo pueda estar exonerado del trabajo corporal, debe proceder con el ejemplo.

13. Para la construcción y reparación de las casas y edificios públicos deben recurrirse al trabajo común.

14. De las *familias urbanas* del hospital se provee a la atención de las estancias, señalando el principal y regidores a los que deben vivir en el campo por un periodo de dos años.

15. Todas las *familias rústicas,* mientras cumplan su bienio en las estancias, estarán bajo la autoridad de un *veedor,* que tendrá informadas a las autoridades del hospital (rector, principal y regidores); la renovación de las familias rústicas será parcial para asegurar el aprendizaje de las recién llegadas.

16. En las estancias del campo las familias rústicas han de criar aves de toda clase, así de Castilla como de la tierra, y ganados (ovejas, cabras, vacas y puercos) y animales serviles (especialmente bueyes, que sirven para el trabajo y pueden sacrificarse para utilizar su carne, cuero y sebo), a fin de satisfacer las necesidades del pueblo-hospital.

17. En las estancias del campo se han de sembrar plantas de diferentes tipos (lino, cáñamo, trigo, maíz, cebada y *orosuz, cuya raíz es pectoral)* y en cada estancia debe haber una huerta grande, para hortalizas y árboles frutales de Castilla y de la tierra: este trabajo agrícola será

realizado por todos (familias urbanas y rústicas), según el ciclo agrícola, y su fruto será distribuido también entre todos. Cuando no hay trabajo en el campo, *porque no les dañe la ociosidad, unos saquen piedra y labren y la cuadren, otros corten madera y la devasten, y otros cojan grama, cochinillas y arcilla, donde se dieren; otros hagan otras cosas y obras que convengan (…) para dicho hospital (…) al respecto de las 6 horas dichas* (1940: 256).

18. Cada año se siembre el doble, para tener asegurado el sustento en los años malos; cuando así se acumula más de lo necesario, se puede vender y depositar el dinero en la caja común.

19. La caja común debe tener tres llaves, que deben estar en poder del rector, del principal y del regidor más antiguo, y sobre el fondo común debe haber un informe anual. *Haciéndolo así, pocas veces o ningunas, os veréis en necesidad, antes vosotros podréis socorrer a muchos necesitados* (1940: 257).

20. Cuando la familia extensa patrilocal crezca excesivamente (más de 10 a 12 matrimonios), se debe formar otro grupo familiar patrilineal.

21. Cada familia confeccione sus vestidos, que deben ser de la misma clase y hechura, fuera de las diferencias de varón y mujer y entre éstas de soltera y casada *(os conforméis todos en el vestir de una manera, lo más que podáis, y de vestidos conformes los unos a los otros en todo, porque sea causa de más conformidad entre vosotros, y así cese la envidia y la soberbia de querer andar vestidos y aventajados los unos más y mejor que los otros, de que suele nacer (…) disensión y discordia)* (1940: 258). Esta similitud en le vestido se impuso en otros regímenes socialistas, como la China.

22. Cuando algún miembro de hospital se quiera ir a pasar un día o más a las estancias, debe conseguir el respectivo permiso, hacer el trabajo que se le asigne y recibir el alimento como los demás estancieros.

23. La soberanía del pueblo-hospital radica en los padres de familia, quienes deben elegir al principal, por un período de tres años, pudiendo ser reelegido, y a los tres o cuatro regidores por un periodo de un año. Se trata de una democracia más universal que la de las reduc-

ciones toledanas, donde las autoridades no eran elegidas por los jefes de familia, sino por las autoridades del año anterior. La elección debe hacerse por voto secreto, *dicha la misa del Espíritu Santo y habiendo jurado en forma que elegirán a todo entender al más hábil, útil y suficiente al pro y bien común de la República del Hospital, sin pasión, ni afición.* El principal ha de ser *buen cristiano, de buena vida y costumbres y ejemplo (…); manso, sufrido y no más áspero y riguroso que aquello […] que convenga para hacer bien su oficio;* los regidores se eligen cada año de manera que puedan pasar rotativamente todas las personas hábiles. El principal y regidores, una vez elegidos, eligen a los demás oficios del hospital, *por todos los hábiles para ellos, igualmente por su rueda y sin hacer agravio a ninguno.* Además en el hospital había un rector, que solía ser un eclesiástico (1940: 249-250).

24. El gobierno ordinario lo ejercen el principal y los regidores, que deben reunirse cada tres días por lo menos:

> *Si el tiempo o la necesidad diere lugar a ello, no lo determine luego al primer juntamiento, hasta que en otro o en otros dos, lo hayan bien entre sí tratado y discutido, sin votar sobre ello; porque acontece que, después de haber votado, se trabaja más en sustentar su voto cada uno que es lo del pro y bien de la república. Que cuando así lo hubieren bien platicado y acordado todo, o cualquier cosa o parte de ella que sea de importancia, den parte de ello al Rector (1940: 261).*

25. Todos los años deben visitarse las tierras del pueblo-hospital y renovarse los mojones, de acuerdo a los títulos de propiedad que se guardan en la caja común.

26. Para asegurar una relativa autonomía judicial, los pleitos que surjan deben resolverse con el rector y los regidores, *llana y amigablemente y todos digan la verdad y nadie la niegue, porque no haya necesidad de ir a quejarse al juez a otra parte, donde paguéis derechos y después os echen en la cárcel* (1940: 261).

27. Debe contar el pueblo-hospital con graneros y depósitos para el trigo, el maíz y las demás semillas y granjerías que se recogen en común.

28. De la limpieza corporal:

Item, procuraréis todos la limpieza de vuestras ánimas y de vuestras personas, de manera que se conforme todo, y parezca por defuera, en el cuerpo, la limpieza que haya dentro en el alma. Y nos os vistáis de vestidos curiosos, ni costosos demasiado, como está dicho arriba, ni os imbixéis, ni pintéis, ni os ensuciéis los rastros, manos, ni brazos en manera alguna, como lo solíades hacer, salvo si fuere por medicina útil y necesaria, porque así como es loable la limpieza, así es vituperable la suciedad, y andar sucios o querer añadir en lo de la disposición corporal que Dios Nuestro Señor plugo dar a cada uno (1940: 262).

29. No se debe escarnecer a los mal dispuestos o mal vestidos, contrahechos, tullidos, mancos, cojos, ni ciegos, sino tenerles mucha compasión.

30. Para los enfermos debe construirse una enfermería grande con una sala especial para enfermedades contagiosas, con una capillita para que puedan oír misa y con todos los servicios a cargo del mayordomo y del despensero; además, debe pagarse al boticario y médico que los atiendan, y los sanos deben visitar a los enfermos.

31. Cuando hay misa entre semana, los que puedan deben asistir.

32. De la exclusión del pueblo-hospital:

Item, que si alguno de vosotros o de vuestros sucesores en este dicho Hospital, haciere cosa fea y de mal ejemplo, por do no merezca ni convenga estar en él, y de ello se recibiese escándalo y desasosiego, por ser revoltoso o escandaloso o mal cristiano, o se emborracha, o demasiado perezoso, o que no quisiere guardar estas Ordenanzas o fuere o viniere contra ellas, y fuere con ello incorregible, o fuere o viniere contra el pro y bien común de este dicho Hospital, sea luego lanzado de él, y restituya lo que de él se aprovechó, como ingrato del bien en él recibido, y así el Principal y Regidores del dicho Hospital lo ejecuten, con parecer del Rector del dicho Hospital (1940: 263).

33. La fiesta titular del pueblo-hospital es la Exaltación de la Santa Cruz, que debe celebrarse todos los años con solemnidad, lo mismo que los santos titulares del templo y de las ermitas. En las fiestas principales y, sobre todo, en la pascua deben todos reunirse para comer juntos.

Del análisis de estos puntos resulta claro que Quiroga trata de construir la Utopía sin romper con el sistema colonial. El no podía plantear esta ruptura, porque era funcionario de la corona; pero juzgaba

que, manteniendo la autonomía económica (los pueblos-hospitales no pagan tributo, se autoabastecen y sólo en determinadas ocasiones venden sus excedentes) y administrativa (los pueblos-hospitales se autogobiernan, con la excepción de la supervigilancia que realiza el eclesiástico que hace de rector) y motivando a los indígenas para que mantengan sus virtudes de la edad dorada, a la luz del evangelio que se les predica, se podía lograr una sociedad ideal. Los resultados confirmaron la esperanza de don Vasco[33]. No es éste el lugar para estudiar la evolución de los dos pueblos-hospitales, pero hay testimonios de que la experiencia se mantuvo por largo tiempo y que llegó a agrupar a muchos indios que acudían de modo espontáneo a incorporarse al pueblo-hospital[34].

3. Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652)

Nace y muere en Lima, aunque pasa la mayor parte de su vida como misionero de las reducciones del Paraguay[35]. Criollo, estudia en

---

33 Sobre la población, Juan de Grijalva, en su *Crónica de la orden de N. P. San Agustín en las Provincias de la Nueva España* (México, 1624, edad I, cap. IX, fol. 15 vuelta) habla primero de doce mil personas y luego de treinta mil. Sobre la realización de la utopía, puede verse a Silvio Zavala, *La "Utopía" de* To*más Moro en la Nueva España.* México, 1947.

34 Aguayo, op. cit., p. 203. Puede consultarse también a J. B. Warren (1990), y la biografía de Rubén Landa, *Vasco de Quiroga.* Barcelona, 1965, Grijalbo. Landa en el capítulo dedicado a los pueblos-hospitales transcribe parte del juicio de residencia contra don Vasco; entre los testigos el guardián del convento de Michoacán declara: *(…) fue muy de ver, e qué más convertidos están que otros naturales de otras ciudades y comarcas, y que allí les enseñan a leer, a cantar y hacer otras cosas, y que en lo que dice la pregunta de las chichimecas este testigo ha visto a muchos de ellos, que vienen huyendo de sus tierras y naturalezas se acogen a leer en el dicho hospital, e que cree que se allegan del buen olor que hay en el dicho hospital (…), que viven e tan limpiamente como pueden vivir monjas y frailes* (1965: 170). Paz Serrano (1992) se refiere al fin de la utopía; los pueblos *en virtud de las disposiciones testamentarias del obispo y el patronato del cabildo eclesiástico, lograron perdurar hasta el siglo XIX. En él, las leyes de Desamortización de 1856 y las de Reforma de 1859 (…), dieron al traste con las propiedades comunales indígenas (…). Los pueblos de don Vasco, perdida la protección del cabildo, se extinguieron como tales en 1872. Las tierras se repartieron individualmente a los antiguos miembros de la comunidad* (1992: 43-44).

35 Sobre este autor hay una excelente biografía escrita por José Luis Rouillón, *Antonio Ruiz de Montoya y las Reducciones del Paraguay.* Asunción. 1997, Centro de Estu-

el colegio de los jesuitas de Lima, pero interrumpe sus estudios pensando hacer una mejor carrera primero en la conquista de Chile y luego en España. Ya estaba en Panamá, cuando decide regresar para retomar sus estudios en Lima, que deja luego para ingresar a la Compañía de Jesús, como novicio de la nueva provincia del Paraguay, donde llega en 1607. Allí completa sus estudios, se ordena de sacerdote y en 1612 inicia el trabajo en las reducciones guaraníes. Éstas se habían iniciado dos años antes, con el rasgo fundamental, que va modelándose paulatinamente, de ser pueblos de indios que se hacían cristianos, sujetos al rey de España, pero no gobernados por los españoles, sino por los indios mismos bajo el consejo paternal de los misioneros.

Más de veinticinco años seguidos trabaja entre los guaraníes, participando en la fundación de 11 reducciones, y desde 1620, es el superior general de todas ellas. En 1628 comienzan las incursiones de los colonos portugueses de Sao Paulo para aprisionar a los indios de las reducciones y hacerlos esclavos. Ruiz de Montoya dirige la resistencia y, como se verá, en 1631 organiza una "trasmigración" de doce mil indios a nuevos territorios. Como las incursiones de los paulistas siguen produciéndose, en 1637 Ruiz de Montoya se dirige a Madrid para conseguir licencia del rey para armar a los indios.

Habiendo obtenido dicha licencia, regresa en 1643 al Paraguay vía Lima para asegurar la ejecución de las autoridades en la capital del virreinato. Ha aprovechado su estancia en Madrid para publicar sus principales obras y, por supuesto, para defender la obra de las reducciones con extensos memoriales. Ya había emprendido su regreso al Paraguay y llegado a Chuquisaca, cuando recibió orden de regresar a Lima para solucionar nuevos problemas de sus misiones guaraníes. En esta ciudad le sorprendió la muerte; pero, como él había querido ser enterrado en el Paraguay, sus restos fueron llevados a la reducción de Loreto a hombros de sus indios guaraníes que hicieron un viaje a pie, entre ida y vuelta, de once mil kilómetros.

Ruiz de Montoya escribió estos libros: *Conquista espiritual hecha por los religiosos de Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Pa-*

---

dios Paraguayos "Antonio Guasch".

raná, Uruguay y Tapé, Madrid, 1639, Juan Sánchez; 2ª ed. Bilbao, 1892, Mensajero; 3ª Rosario, 1989, Estudios de Historia Iberoamericana; y 4ª Lima, 1992, EAPSA, con el título de *Amor al indio*; *Tesoro de la lengua guaraní*. Madrid, 1639, Juan Sánchez; *Arte y Vocabulario de la lengua guaraní*. Madrid, 1640, Juan Sánchez; *Catecismo Guaraní*. Madrid, 1640, Diego Díaz de la Carrera; 1643 *Memorial al rey*[36]; (1650?) *Sílex del divino amor*. Lima, 1991, Pontificia Universidad Católica del Perú, edit. José Luis Rouillón, y (1651) *Apología en defensa de la doctrina cristiana escrita en lengua guaraní*. Lima, 1996, CAAAP y CEPAG, edit. Bartomeu Melià. Los aportes de Ruiz de Montoya al pensamiento antropológico son:

3.1. La construcción de la utopía

Ruiz de Montoya no es el fundador de las reducciones, que deben consideradarse una obra colectiva, sino uno de sus principales organizadores. En la *Conquista* las define así:

> *Llamamos reducciones a los pueblos de indios, que, viviendo de su antigua usanza en montes, sierras y valles, en escondidos arroyos, en tres cuatro o seis casas solas, separados a leguas, dos, tres y más unos de otros, los redujo la diligencia de los Padres a poblaciones grandes y a vida política y humana, a beneficiar algodón con que se vistan (1892: 29).*

Además, el **modelo** de las reducciones del Paraguay no nació perfecto en 1610[37]. Aunque algunos de los misioneros que inician la experiencia paraguaya han trabajado en la reducción aymara de Juli, las condiciones objetivas eran diferentes. En Juli se trataba de reducir a indios de una alta cultura del Tawantinsuyo, después de su derrota militar y

---

36 Recogido en apéndice 53 (II, 620-639) por Pablo Hernández, quien ha escrito un estudio muy completo sobre las reducciones en *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. Barcelona, 1913, Gustavo Gili, tomo I, 608 pp., y tomo II, 740 pp.

37 Las primeras reducciones fueron establecidas por los franciscanos según el esquema político español. Puede consultarse a Louis Necker, *Indios guaraníes y chamanes franciscanos. Las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)*. Asunción, 1990, Universidad Católica. Los jesuitas entran en el proceso con aportes traídos de Juli, a través del primer provincial Diego de Torres Bollo y respondiendo al mandato del I Sínodo de Asunción (1603), que había ordenado que se organizara a los indios en reducciones.

política, tratando de salvar su cultura y de minimizar la relación colonial, pero sin poder suprimir la mita minera, por ser Juli una de las 16 provincias que mitaban para Potosí. En cambio, en el Paraguay se trata de reducir a indios de cultura de bosque tropical, con agricultura de roza y quema y organización social tribal de varias familias bajo la autoridad de un cacique *(tubichá)*, que son invitados a integrarse libremente en pueblos-reducciones, donde se conservan ciertos elementos de la cultura ancestral (la lengua, la autoridad de los caciques, etc.) y se crea una cultura nueva, sin más relación con el mundo exterior que el tributo, pagado al rey, y el comercio de la yerba mate[38], que será una fuente de conflictos con la sociedad colonial, pues las reducciones podían saturar el mercado. Además, en el Paraguay hubo que hacer una serie de ajustes, para adaptarse a la realidad cambiante, en el poco más de siglo y medio que duraron las reducciones.

Pero, de todos modos, las ideas fundamentales de las reducciones del Paraguay aparecen ya en el capítulo XLV de la *Ganguista espiritual* de Ruiz de Montoya, que trata de *algunas advertencias generales, que son comunes a todas las reducciones,* sin que esto signifique que el jesuita limeño sea el creador de las reducciones. Dichas ideas fundamentales de organización de las reducciones son tres:

1. Ruptura de las relaciones coloniales. Los misioneros imponen la separación de los indios y de los españoles y niegan toda forma de trabajo personal de los indios. La razón básica de esta decisión de los jesuitas era la imposibilidad de predicar el evangelio, porque los agravios que recibían los indios de los españoles quitaban credibilidad a la predicación. Ruiz de Montoya escribe:

> *Los efectos de estos agravios referiré: el uno sea, no querer los gentiles recibir el Evangelio. El segundo, los ya cristianos detestarlo; porque, si por el oído*

38 Dice Hernández (1913): *Layerba mate*, Ilex Paraquariensis DC., *no tiene de yerba sino el nombre, porque es, no yerba, sino es hoja de árbol después de tostada y molida. El árbol que la produce es, en su figura y su hoja, muy parecido al naranjo y alcanza desde 5 metros hasta 10 y 12 de altura, dándose algunos ejemplares que llegan a 15. Su región geográfica es la América del Sur entre los 25° y los 32° de latitud Sur, y muy en especial en los parajes cercanos a los ríos Uruguay y Paraná. Solo los indios guaraníes (…) conocieron y tuvieron uso común de layerba* (1913, I: 198).

> *oyen la justificación de la ley divina, por los ojos ven la contradicción humana ejercida en sus obras. En muchas provincias hemos oído a los gentiles este argumento, y visto retirarse de nuestra predicación, infamada por los malos cristianos (1892: 40).*

Por eso, los misioneros no evangelizan a indios que han sido conquistados previamente por los españoles, sino que emprenden una *conquista espiritual,* aunque los indios queden bajo la jurisdicción última del rey de España:

> *No han entrado los españoles a aquella tierra, por haberla conquistado sólo el evangelio, y porque nuestro deseo ha sido que estos indios los ampare su majestad (…) y que le paguen el tributo justamente debido. No ha faltado quien avise a esta corte que nos alzamos con los indios y que no queremos españoles en sus pueblos (…); bien deseamos que éstos tales no los vean de sus ojos, porque, si bien hallaron cosas muchas de qué edificarse, no sé si ellos edificarán mucho a los indios. De éstos tales están muchos a la mira, deseosos que su Majestad se los encomiende (pasados los diez años que su Majestad les había concedido la libertad, desde su bautismo) y les ponga el incomparable yugo de servicio personal, traza que inventó Faraón para aflicción del pueblo israelítico, y con que han muerto en las Indias infinidad de gentes, y aun sin esperanza de vida eterna, por falta de doctrina; que la continua ocupación (…) de este diabólico servicio personal les ha quitado el tiempo de aprenderla y de ejercitarla (1892: 199-200).*

Ruiz de Montoya tenía muy grabado el recuerdo de su primer contacto con los pueblos guaraníes bajo encomenderos españoles, dedicados a la explotación del mate, la "yerba del Paraguay", como cuenta en el capítulo VII de la *Conquista espiritual.* Lo reciben en un pueblo de 170 familias, y cuando pasa por allí a los pocos años, sólo hay 50 familias, y comenta: *de este común desmedro de los indios sujetos o encomendados a españoles, ya no se pregunta la causa por ser tan sabida, ni causa admiración, ni aun se repara por ser común.* Describe la explotación de la yerba por los indios en el pueblo:

> *Está fundado este pueblo en un pequeño campo rodeado de casi inmensos montes de árboles silvestres (…) de que hacen la yerba que llaman del Paraguay. Son muy altos, hojosos y gruesos, la hoja es algo gruesa, la hechura de lengua. Derriban estos árboles (…). Los tuestan, y la hoja la muelen con no pequeño trabajo de los indios, que sin comer en todo el día más*

> *que los hongos, frutas o raíces silvestres, que su ventura les ofrece por los montes, están en continua acción y trabajo, teniendo sobre sí un comité, que apenas el pobre indio se sentó un poco a tomar resuello, cuando siente su ira envuelta en palabras y a veces en muy gentiles palos. Tiene la labor de aquesta yerba consumidos muchos millares de indios; testigo soy de haber visto por aquellos montes osarios bien grandes de indios, que lastima la vista el verlos (…). Hechos ya en cada alojamiento, aduar de ellos, 100 y 200 quintales, con ocho o nueve indios los acarrean, llevando a cuestas cada uno cinco o seis arrobas 10, 15, 20 y más leguas, pesando el indio mucho menos que su carga (…). ¡Cuántos se han quedado muertos recostados sobre sus cargas, y sentir más el español no tener quién se la lleve, que la muerte del pobre indio! ¡Cuántos se despeñaron con el peso por horribles barrancas, y los hallamos en aquella profundidad echando la hiel por la boca! ¡Cuántos se comieron los tigres por aquellos montes! Un solo año pasaron de 60 (1892: 34-36).*

Por eso, la primera idea de las reducciones era separar a los indios de los españoles.

2. Eficiente organización socio-económica del pueblo. Las advertencias generales de Ruiz de Montoya dicen al respecto:

> *Son todos labradores y tiene cada uno su labranza aparte, y en pasando de 11 años tienen ya su labranza los muchachos, a que se ayudan unos y otros con mucha conformidad; no tienen compras ni ventas, porque con liberalidad y sin interés se socorren en sus necesidades, usando de mucha liberalidad con los pasajeros y con esto cesa el hurto, viven en paz y sin litigios (1892: 197).*

Y aunque la propiedad de la tierra de cada labrador es privada (cada uno tenía su *abambaé)*, en seguida se institucionalizó el *tupambaé* (propiedad de Dios y de los pobres), un terreno común que se destinó al sostenimiento de los templos, las viudas y enfermos y a cualquier emergencia; el *tupambaé* pertenecían igualmente los rebaños de ganado vacuno y el trabajo de yerba, que se recolectaba tanto para el uso diario de los indios como para el pago del tributo; pero, se logró una innovación tecnológica: crear huertos de yerba mate en los pueblos, para que los guaranís no tuvieran ausentarse mucho tiempo de los mismos, subiendo a *hacer yerba* por el alto Paraná y alto Uruguay.

> *Sobre las demás actividades económicas, dice Ruiz de Montoya: Son en las cosas mecánicas muy hábiles, hay muchos buenos carpinteros, herreros, sastres, tejedores, zapateros, y si bien nada de esto tuvieron, la industria de los Padres los ha hecho maestros, y no poco en el cultivo fácil de la tierra con arado; son notablemente aficionados a la música, que los Padres enseñan a los hijos de los caciques, y a leer y a escribir; ofician las misas con aparato de música, a dos y tres coros; esméranse en tocar instrumentos, bajones, cornetas, fagotes, arpas, cítaras, vihuelas, rabeles, chirimías y otros instrumentos, que ayudan mucho a traer a los gentiles y al deseo de llevarnos a sus tierras al cultivo y enseñanza de sus hijos (1892: 198-199).*

En cuanto a la organización social, desapareció la poliginia guaraní en la familia, pero se mantuvo el poder de los caciques, bajo la vigilancia paternal de los misioneros; a las autoridades indígenas de las reducciones, según las ordenanzas de Toledo (alcaldes, regidores, alguaciles, etc.), hay que añadir el corregidor, que era un indio y no un español como en el Perú, en lo que se llevaba a la práctica, como se verá, la propuesta del proyecto político de Guamán Poma. Los pueblos estaban muy bien planificados, con servicios comunes, como la escuela, el hospital y templos de piedra de gran belleza y de rica imaginería que todavía se conservan; en algunos pueblos hubo también imprenta y se conservan muchos libros editados en guaraní.

Ruiz de Montoya se refiere también a otros aspectos en sus advertencias generales:

> *No tiene lugar en ellos la embriaguez (…). Si algún descuido en la castidad se reparó en alguno, el cuidado y celo de los caciques, padres de familia y alguaciles, pone luego remedio eficaz con ejemplar justicia. Rondan de noche el pueblo y, si cogen algún sospechoso, lo corrigen; amancebamiento ni por imaginación se conoce, porque su castigo fuera perpetuo destierro. Procúrase que se casen con tiempo, antes que el pecado les prevenga.*
> *Hanse erigido hospitales donde se curan los pobres y los varones aparte de las mujeres; les han enseñado los padres a sangrar (…); tienen señalados que con vigilancia acuden a su oficio; otras cosas usan a este modo que forman una muy política república (1892: 199).*

Se estableció un régimen de gobierno eficiente, donde todos tenían satisfechas las necesidades básicas. Además, se intensificó el cultivo religioso, que es el tercer elemento fundamental de las reducciones.

3. El cultivo religioso profundo. Ruiz de Montoya escribe al respecto:

Al rayar del día en todo el año oyen misa, y desde la iglesia acuden al trabajo, que logra muy bien preparación tan religiosa, y aunque el sacramento de la confesión lo ejercitan luego, la comunión se les dilata por años, a unos más y a otros menos, que, aunque la capacidad de aquella gente es muy conocida en aprender las cosas de la fe y en lo mecánico, la dureza en los de mayor edad suele ser mucha.

Los capaces comulgan cuatro veces al año, en que tienen público jubileo, con preparación de sermones y ejemplos, ayunos, disciplinas y otras penitencias. Los de la congregación de la Virgen y otros que no lo son, frecuentan la confesión cada ocho días y los menos cuidadosos cada mes, rastrean en la confesión cosas muy menudas de la ingratitud con que corresponden a Dios (…). Celebran las fiestas principales (1892: 197-198).

A lo largo de la *Conquista espiritual* y, sobre todo, en aquellos capítulos destinados a contar ejemplos edificantes de la vida cristiana de los indios, se recoge mucha información sobre este punto. Y es explicable, porque la obra de Ruiz de Montoya, que es una defensa apasionada de los indios, quiere demostrar también la profundidad de su vida cristiana cuando un sistema adecuado, diferente del *diabólico servicio personal,* permite *aprenderla y ejercitarla,* como dijo anteriormente. Ya estaban lejos los tiempos de la duda sobre la capacidad religiosa de los indios; la defensa de Acosta en el *De procuranda* de la madurez cristiana de los indios, cuando éstos son bien evangelizados, se confirma con la experiencia que inician sus hermanos jesuitas veinte años después en el Paraguay.

Debajo de la apología no había sólo un problema teológico. Había también un problema político, porque Ruiz de Montoya demuestra que los indios guaraníes son capaces de una vida cristiana a la altura de los místicos criollos o europeos, campo que él conocía personalmente, a pesar de ser un hombre de acción, como se desprende del *Silex del divino amor* y del testimonio de sus contemporáneos. Era una prueba de que los indios, que acababan de dejar la vida tribal, la poliginia y la antropofagia ritual, podían alcanzar hasta la mística, una de las cumbres de la cultura europea. Es cierto que el misticismo no era fruto sólo de la vida casi monacal de las reducciones, sino un sustrato de la cultura guaraní. Todavía los actuales guaraníes, aunque no sean chamanes, reciben la

inspiración a través de sueños, donde escuchan un *canto* o varios, que en parte señalarán el porvenir de dicha persona.

La ruptura de las relaciones coloniales, la eficiente organización social y económica que satisface las necesidades de todos y el cultivo religioso profundo son los tres elementos básicos de la construcción de la utopía, que Ruiz de Montoya contribuyó a inventar y realizar. La autonomía de esta *república de indios* sólo estaba limitada por el tributo que debía pagarse anualmente al rey de los yerbales que formaban parte del *tupambaé*. En cuanto al poder judicial, aunque Ruiz de Montoya no toca este punto en su *Conquista*, los jesuitas del Paraguay, al contrario que sus hermanos del Marañón, decidieron que cuando un indio cometía un delito grave penado por el código vigente, por ejemplo un asesinato, no se le debía entregar al corregidor español más cercano, sino juzgarlo en las mismas reducciones[39]. Y sobre el poder militar, fue Ruiz de Montoya quien obtuvo de Felipe IV, después de interminables negociaciones en Madrid y Lima, que las reducciones tuvieran su propio ejercito. Se debió a las incursiones que, a partir de 1628, iniciaron los "mamelucos" de Sao Paulo en compañía de ejércitos tupís. Los paulistas, conociendo la

39 Esta norma jurídica fue cristalizando, poco a poco, en la vida de las reducciones. Cuando el padre Juan Pastor, procurador de la provincia de Paraguay, llega a Roma en 1646, hace una consulta al Padre General de los jesuitas: *Duda hay de lo que será bien hacer cuando en nuestras reducciones los indios matan a otros, o cometen algún otro delito atroz digno de muerte. Porque en causas criminales no pueden los padres, etc. Tener corregidor español en el pueblo que los castigue, tiene muchas y graves dificultades; llevarlos presos a los gobernadores, también; dejarlos sin castigo, parecerá mal; contentarse con sólo desterrarlos, es poco y tomarán otros avilantez para cometerlos con daño del bien común e infamia de nuestras reducciones que los sufren. Y se desea la dirección de Vuestra Paternidad, advirtiendo que han sido los indios muertos a manos de otros, 10 a 12, y el castigo que han tenido ha sido de treinta y cuatro azotes.* Así se exponen todos los pros y contras; los padres no podían poner la pena capital, pues siendo sacerdotes les estaba vetado tomar parte en causas de sangre. El P. General respondió que se hiciera una junta de misioneros para estudiar el caso y se determinó que a los homicidas se les diera cadena perpetua, y después se cambió esta pena por diez años de reclusión (Hernández 1913, I: 126-127). Es interesante notar cómo las reducciones se plantearon y cómo resolvieron el problema de la legislación penal y criminal diferente para blancos e indios, aunque no fuera por la motivación más antropológica de juzgar según las pautas culturales indígenas, sino por la motivación más política de asegurar la autonomía de las reducciones.

mucha población de las reducciones y la ausencia de defensa que había en ellas, resolvieron convertirlas en viveros de esclavos, entrando en las mismas a sangre y fuego para conseguir para conseguir mano de obra barata para sus plantaciones. Ruiz de Montoya nos hace un cuadro vivo:

> *Los moradores de aquella villa (Sao Paulo) son castellanos, portugueses, italianos y de otras naciones, que el deseo de vivir con libertad y desahogo y sin apremio de justicia los ha allí agregado. Su instinto es destruir el género humano, matando hombres, si, por huir la miserable esclavitud en que los ponen, se les huyen.*
>
> *Dos y tres años están en esta caza de hombres como si fueran bestias, y tal vez han estado diez y doce años (…). Entró esta gente peores que alarbes por nuestras reducciones, cautivando, matando y despojando altares. Acudimos tres padres a sus aduares y alojamientos donde tenían ya cautiva mucha gente, pedírnosles nos diesen los que no habían cautivado, y tenían muchos en cadenas. Al punto como locos frenéticos dieron voces diciendo: "préndanlos, préndanlos, préndanlos, que son traidores éstos, y juntamente dispararon algunos arcabuzazos, con que hirieron ocho o nueve indios que nos acompañaban. Uno quedó luego allí muerto de un balazo que le dieron en un muslo; el P. Cristóbal de Mendoza salió herido de un flechazo. Tuvieron al P. José Domenech preso, diciéndonos (…) que no éramos sacerdotes, sino demonios, herejes, enemigos de Dios y que predicábamos mentiras a los indios. Apuntóme uno de ellos con su escopeta al pecho, abrí la ropa para que sin ninguna resistencia entrase la pelota.*
>
> *Poco después entraron a son de caja y orden de milicia en las dos reducciones de San Antonio y San Miguel destrozando indios a machetazos. Acudieron los pobres indios a guarecerse en la iglesia, en donde (como en el matadero yacas) los mataban, hicieron despojo de las pobres alhajas (…). Juntaron estos hombres infinita gente de nuestra aldea y de otras partes de gentiles que teníamos apalabrados para reducir; dioles peste, de que murieron muchos (…). Fueron tras estos alarbes el P. Simón Maseta y el P. Justo Mansilla, acompañando a sus feligreses que sin dejar a unos se los llevaron a todos (…). Los muertos que quedaban por los caminos no era posible enterrar. Habiendo caminando casi 300 leguas a pie llegaron a la villa de San Pablo, pidieron su justicia en varias partes, pero es cosa de cuentos tratar del nombre de justicia. Trampeáronlo todo las justicias, y ya desesperados del remedio se volvieron los Padres por el mismo camino (…) (1892: 143-148).*

Como los paulistas seguían incursionando en las reducciones y como todos los medios para exigir justicia fueron ineficaces, en 1631 Ruiz de Montoya dirige una transmigración (término generalizado en las reducciones para los traslados masivos de población) de *700 balsas sin muchas canoas sueltas, en que se embarcaron más de 12. 000 almas* (1892: 154) y, tras penalidades increíbles, por los paulistas que los siguen, los españoles que desde un fuerte en el alto Paraná, les cortan el paso, la peste que se declara, etc., levanta de nuevo las reducciones en la zona de Itatín. Como las incursiones de los paulistas reaparecen allí de nuevo, Ruiz de Montoya emprende en 1637 un viaje a Madrid para obtener licencia del rey para armar a los indios. Entre los papeles de su alegato llega una carta al rey del gobernador de Buenos Aires, Dávila: *vine a averiguar verbalmente cómo desde el año 1628 hasta 1630 habían traído los vecinos de San Pablo más de 60, 000 mil almas de las reducciones de los padres de la Compañía* (1892: 296-297).

Además, se refiere a los intentos de los paulistas de conquistar el Perú, habiendo llegado estos alguna vez al paso de Santa Cruz de la Sierra, *tierra ya vecina a Potosí.* La negociación en la corte española es difícil, por el temor del rey a que los indios armados, una vez que terminen con los paulistas, terminen también con los españoles, sobre todo en una zona tan periférica del virreinato de Perú como era entonces la provincia del Paraguay. Pero, al fin, se da una aprobación en una real cédula de 1642, condicionada a la aprobación del virrey de Lima, que la aprueba en 1648[40]. Gracias al ejército guaraní, las reducciones se salvaron del pillaje paulista y así el ejército consolidó la construcción de la utopía. Cuando Ruiz de Montoya escribe la *Conquista*, el número de reducciones era de 25 (1892: 203), de cada una de las cuales él hace una breve historia en la segunda parte de su obra. En 1647, en 20 de las 22 reducciones hay 28, 714 personas; en 1731 se marca el número más elevado, con 138, 938 personas[41].

---

40 Para ver el desarrollo de la negociación de Ruiz de Montoya sobre las armas y los cambios de la política real en este punto hasta la aprobación definitiva en 1679, puede leerse la serie de memoriales y reales cédulas que recoge Hernández 1913, I, apéndice 8-18, pp. 524-543.

41 Hernández 1913, II, p. 618.

Sin embargo, la frontera portuguesa siguió avanzando y es sabido que extensas zonas de la América española que fueron del Perú, Bolivia y Paraguay pertenecen hoy al Brasil. Los hitos de este avance son los siguientes. En 1750 se firmó el Tratado de Madrid entre las dos países ibéricos para establecer fronteras naturales definitivas en América, lo que obligó a la permuta de territorios; siete de los treinta pueblos guaraníes pasaron a Portugal y, al no aceptarlo los indios que conservaban en su memoria histórica malos recuerdos de la permisividad de los portugueses ante la esclavitud, estalló la desastrosa guerra guaranítica y los indios son barridos por los ejércitos de los dos países ibéricas. En 1577 se firma el Tratado de San Ildefonso, por el que Portugal devuelve los siete pueblos, pero en 1801 en el Tratado de Badajoz los siete pueblos y su entorno vuelven a Portugal, estableciéndose la frontera en el río Uruguay, tal y como existe hasta hoy[42].

El sistema de reducciones atrajo la hostilidad de muchas personas, que estaban en desacuerdo con los métodos o que veían un freno a sus intereses, y es muy probable que haya sido una de las causas que más influyó en la expulsión de los jesuitas de América. Los argumentos contra las reducciones se repiten bastante. Ya en 1643 Ruiz de Montoya presenta un extenso memorial al rey, en que va rebatiendo una por una las acusaciones.

> *Halla el gobernador y sus secuaces para apoyo del destierro y privaciones de doctrinas que desean, graves delitos contra dichos religiosos (…) y se reducen a nueve: 1, que tienen oculto un gran tesoro de que se aprovechan; 2, que ponen mal a los españoles con los indios; 3, que no quieren que los obispos visiten sus doctrinas; 4, que no quieren que los gobernadores visiten; 5, que tratan y contratan; 6, que no quieren que los indios sirvan a los españoles; 7, que los indios que ha convertido la Compañía a la Iglesia ha sido por armas; 8, que dan armas de fuego a los indios; 9, que despueblan las reducciones de indios sin licencia de Vuestra Majestad*[43].

---

42 Puede consultarse mi artículo "La frontera hispano-portuguesa y las misiones jesuíticas sudamericanas (1549-1767) en la revista *Encontros.* Olivenza, 1997, Ayuntamiento de Olivenza, nº 3, pp. 167-197. El mismo tratado consagraba el paso de Olivenza, plaza fuerte portuguesa en la margen izquierda del río Guadiana, que había sido conquistada por España, pasara a este país.

43 Hernández 1913, II, pp. 622-623.

No es éste el lugar para exponer qué ocurrió a raíz de la expulsión de los jesuitas en la reducciones (treinta años después de la expulsión la población se había reducido a la mitad y los que quedaban estaban minados por el alcohol y las privaciones), ni los juicios contratatorias que se han hecho de esta obra[44]. Pero todo eso no limita el aporte de Ruiz de Montoya en la construcción de la utopía[45].

3.2. Estudio de la cultura guaraní

Aunque el aporte fundamental de Ruiz de Montoya en esta historia sea la organización y gobierno de las reducciones, merecen reseñarse también sus estudios de la cultura guaraní, donde fue un verdadero precursor:

Estudios lingüísticos. El jesuita peruano fue quien compuso y publicó la primera gramática y el primer vocabulario en guaraní. En

---

44 Bartomeu Melià, gran conocedor de la cultura guaraní y de la reducciones, escribe en *La utopía imperdonable: la colonia contra la socialización de los guaraníes,* en *Acción*. Asunción, julio 1972, p. 7: *Las reducciones fueron utopía anticolonial, pero no llegaron a ser política real contra la colonia. Las reducciones, disfuncionales dentro del sistema, no se atrevieron a atacar el sistema colonial en sus mismas raíces. Éste fue el drama de la expulsión de los jesuitas que tuvieron que obedecer al sistema en contra de un ideal de justicia en favor de los indios y jesuitas a la vez.* Del mismo autor merece consultarse el artículo *Fuentes documentales para el estudio de la lengua guaraní en los siglos XVII y XVIII,* en *Suplemento Antropológico*, Asunción. 1970. Universidad Católica, n° 5, pp. 114-161.

45 La bibliografía sobre las reducciones jesuíticas del Paraguay es muy amplia. Me remito al respectivo capítulo y a la bibliografía general de mi obra *La Utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial.* Lima, 1992 y 1994, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2 tomos. Pero recojo algunos títulos que me parecen más significativos: el antiguo misionero José Cardiel, *Las misiones del Paraguay.* Madrid, 1989, Historia 16, edic. Héctor Sainz Ollero; Bartomeu Melià, *El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria.* Asunción, 1988, Universidad Católica, 2ª edic; Rafael Carbonell, *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos guaraníes.* Madrid, 1992, Edit. Antoni Bosch; Teresa Blumers, *La contabilidad en las reducciones guaraníes.* Asunción, 1992, Universidad Católica; Alberto Armani, *Ciudad de Dios y ciudad del sol. El "estado" jesuita de los guaraníes (1609-1768)*. México, 1982, Fondo de Cultura Económica; Silvio Palacios y Ena Zoffoli, *Gloria y tragedia de las misiones guaraníes.* Bilbao, 1991, Mensajero; Máxime Haubert, *La vida cotidiana de indios y jesuitas en las misiones del Paraguay*, Madrid, 1991, Edic. Temas de Hoy.

la *Conquista* cuenta que lo aprendió en la provincia de Guaira, en su primera misión: *con el continuo curso de hablar y oír la lengua, vine a alcanzar facilidad de ella* (1892: 34), facilidad que debió ser tan grande que se excusa de no expresarse bien en castellano, cuando escribe en la corte española: *el carecer tantos años del trato español y su lenguaje, obligado por fuerza a usar siempre del indio, viene a formar un hombre casi rústico y ajeno del cortés lenguaje* (1892: 15). La edición del vocabulario y de la gramática, que Montoya preparó en España debió reimprimirse y se conserva una edición del vocabulario de 1722 y otra de la gramática de 1724, impresas en Santa María de Mayor, una de las reducciones donde funcionaba desde principios del siglo XVIII una imprenta, lo cual era una prueba más de la autonomía cultural de la reducciones. Hay una tercera edición facsimilar en Leipzig en 1876. Tres años después se publica también la *Conquista* en guaraní y en portugués.

Estudio de la religión guaraní. Como todos los misioneros, Montoya quería conocer la religión de los indios a los que quería hacer cristianos. Pero a diferencia de las grandes culturas americanas, como la azteca, maya o inca, que tenían sus sistemas religiosos sumamente elaborados, con una teología compleja, un ritual rico y un sacerdocio organizado, la religión guaraní era más elemental; puede decirse que, aunque admitían un Dios supremo, la religión estaba centrada en los cultos chamánicos locales o de tipo mesiánico, que se multiplicaron con la conquista española[46].

Montoya nos da una interesante, aunque breve información de ambos puntos. Sobre la creencia en el Dios supremo, problema que plantea, más de dos siglos después, el evolucionismo religioso, afirma:

---

46 Una de las primeras informaciones sobre religión guaraní se debe al jesuita Alonso de Barzana, en una carta al provincial del Perú de 1594, donde ya refiere a esos movimientos mesiánicos: *Es toda esta nación muy inclinada a la religión (…). Tienen grandísima obediencia a los padres (sacerdotes), si los ven de buen ejemplo; y la misma o mayor, a los hechiceros que los engañan en falsa religión, tanto que si se lo mandan ellos, no sólo les dan sus haciendas, hijos e hijas, y les sirven pecho por tierra, pero ni se menean sino por su voluntad. Y esta propensión suya a obedecer a título de religión ha causado que, no sólo muchos indios infieles se hayan fingido entre ellos hijos de Dios (…), pero indios criados entre los españoles se han huido entre los de guerra, y unos llamándose papas, otros llamándose Jesucristo* (en Hernández 1913, I: 779).

> *Conocieron que había Dios, y aun en cierto modo su unidad, y se colige del nombre que dieron, que es Tupan, la primera palabra, tu, es admiración, la segunda, pan, es interrogación, y así corresponde al vocablo hebreo manhun, quid est hoc, en singular. Nunca tuvieron ídolos, aunque ya iba el demonio imponiéndoles que venerasen los huesos de algunos indios, que viviendo fueron famosos magos, como adelante se verá.*
> *Al verdadero Dios nunca hicieron sacrificio, ni tuvieron más que un simple conocimiento, y tengo para mí que sólo esto les quedó de la predicación del apóstol Santo Tomás, que, como veremos, les anunció los misterios divinos (1892: 50).*

Y más adelante, dentro de la perspectiva teológica colonial de que las religiones indígenas eran demoníacas, observa:

> *En todas partes procura el demonio remedar el culto divino con ficciones y embustes, y aunque la nación guaraní ha sido limpia de ídolos y de adoraciones, merced del cielo que libres de mentiras están dispuestas para recibir la verdad, como la larga experiencia nos ha enseñado, con todo esto halló el demonio embustes con que entronizar a sus ministros, los magos y hechiceros, para que sean peste y ruina de la almas (1892: 115).*

Aunque no de forma sistemática, porque la *Conquista* no es una etnografía religiosa guaraní, sino una crónica misionera donde el cronista es casi siempre protagonista de los hechos, Ruiz de Montoya da bastante información sobre los *magos,* que fueron introduciendo en el pueblo toda clase de ritos propiciatorios e impetratorios. Describe a un mago, *que andaba en misión de pueblo en pueblo (…), predicando que él era Dios, creador del cielo y la tierra y hombres, que él daba las lluvias y las quitaba, hacía que los años fueron fértiles, cuando empero no lo enojaban; que si lo hacían, vedaba las aguas y volvía la tierra estéril* (1892: 47-48). Cuenta también con detalles el culto que se tributaba a cuatro cadáveres de *magos,* a donde la gente acudía como a oráculos. De uno de ellos dice: *Era el templo bien capaz y bien aderezado; en él había un atajadizo lóbrego con dos puertas, en que estaba el cuerpo colgado de una red o hamaca; las cuerdas de ellas estaban muy bien guarnecidas de muy vistosa y variada plumería; cubrían la hamaca unos preciosos paños (…). Había algunos instrumentos con que perfumaban el lugar, en el cual nadie era osado entrar sin el sacerdote, el cual en nombre del pueblo preguntaba las dudas a este oráculo* (1892: 116-117). En este caso los misioneros hicieron su

propia "extirpación de idolatrías", similar a los autos de fe que se hacían en el arzobispado de Lima (cap. XXIX).

También habla de verdaderos movimientos mesiánicos, con su rasgos típicos de restauración de las viejas creencias y de reinterpretación de las cristianas; por ejemplo, para Ruiz de Montoya, el demonio inventó una religión de doce magos, *que traían más de 700 hombres: de éstos escogía unos bailadores, cantores y embustes diestros que con sus fábulas arredrasen la gente del bautismo (…); hacían por la comarca graves daños a los cristianos que cogían, comiéndolos en odio de la fe (…); se comieron más de 300 infantes, sin muchos adultos que pasaron por el mismo trance* (1892: 273). Era la reimplantación de la antropofagia ritual de la cultura guaraní.

Pero más importante que la etnografía religiosa que rescata es el planteamiento de temas relacionados con la religión guaraní. Ya me referí a la profundidad cristiana que Ruiz de Montoya atribuye a guaraníes de las reducciones, y a las implicaciones antropológicas y políticas de esta atribución. Ahora quiero tocar otros dos puntos:

a. Predicación del apóstol Santo Tomás. Ruiz de Montoya dedica a este tema seis de los 81 breves capítulos de la *Conquista.* Al narrar su entrada en la provincia de Tayati con su compañero, a pie, *por carecer toda aquella región de cabalgaduras,* llevando *en las manos unas cruces de dos varas de alto y un dedo de grueso, para que por este signo se mostrase nuestra predicación,* cuenta que los recibieron *con extraordinarias muestras de amor, danza y regocijos.*

> *Extrañando nosotros tan extraño agasajo, nos dijeron que por tradición muy antigua y recibida de sus antepasados, tenían que, cuando Santo Tomé (a quien comúnmente en la provincia del Paraguay llaman Pay Zumé) (…) pasó por aquellas partes, les dijo estas palabras: "Esta doctrina que yo ahora os predico, con el tiempo la perderéis; pero, cuando, después de muchos tiempos, vinieren unos sacerdotes sucesores míos, que traerán cruces como yo traigo, oirán vuestros descendientes esta doctrina". Esta tradición les obligó a hacernos tan extraordinario agasajo. Hicimos una población muy buena, que fue escala para otras que hicimos en aquella provincia (1892: 95).*

Ruiz de Montoya da varias razones *para entender que Santo Tomé ilustró el Occidente con su presencia y doctrina como hizo en el oriente.* Su razonamiento es muy interesante, no sólo por su metodología antropológica (argumentos lingüísticos, de tradición oral, comparación con otras regiones culturales, etc.), sino por la dignificación del indio, a cuya religión original se le da categoría apostólica, en la línea de lo que diré al hablar de Calancha en el capítulo VI. Las razones aducidas son éstas. En primer lugar, el nombre que dan a los sacerdotes de *abare* (hombre casto): *este nombre a ninguno de los indios convino desde sus progenitores hasta Santo Tomé, sino al mismo santo, a quien comúnmente dicen los indios que fue Pay Abaré, Padre sacerdote, y en propios términos Padre, hombre diferente de los demás hombres en ser casto* (1892: 96), cosa desconocida entre los guaraníes, que eran poligínicos. En segundo lugar, la tradición que hay entre los indios de Brasil y Paraguay sobre huellas del santo impresas en una roca en la playa de San Vicente, el *camino de Santo Tomé* y huellas impresas en una roca en Asunción, predicando *a los gentiles desde aquella peña,* a quienes dio la yuca, su principal alimento.

En tercer lugar, la información del cronista agustino Alonso Ramos Gavilán en su *Historia de Nuestra Señora de Copacabana* (1621), sobre la cruz de santo Tomás de Carabuco, en quien también se apoya Calancha para defender la venida del apóstol al Perú. En cuarto lugar, la deducción teológica de que, si Dios mandó a los apóstoles que fueran a predicar a todo el mundo *y si esto es verdad, como lo es infalible, ¿cómo se puede pensar que dejaron a oscuras sin la luz del evangelio toda la América, que según cuenta matemática es casi la tercera parte del mundo?* (1892: 104). Si América no era tan grande, a Ruiz de Montoya debió parecerle, pues fue *caminando a pie dos mil leguas, con el peligro y riesgo del mar, ríos y enemigos que es notorio, a pedir instantemente el remedio de tantos males,* cuando fue a embarcarse para España (1892: 16). Que el apóstol fuera santo Tomás, lo deduce Ruiz de Montoya de que Cristo lo eligió *por apóstol de la gente más abatida del universo mundo, para negros y indios,* y concluye: *así entiendo que el nombre que en Paraguay dan a Dios, que es Tupá, y que corresponde a Manhú, lo inventaron los mismo indios, oyendo las maravillas que de Dios les anunciaba el santo, y espantados dijeron: Tupá,* quid est hoc, *cosa grande* (1892: 106).

b) **Fronteras de la ley natural.** Un problema que aborda la antropología culturalista norteamericana es hasta qué punto ciertas conductas que se juzgan *naturales* (debidas a la condición humana), no son sino *culturales* (debidas a una determinada cultura). Puede decirse que las reducciones funcionaron como un laboratorio social, pues grupos humanos con agricultura de roza y quema y una organización social tribal, fueron sometidos a un cambio cultural dirigido; en consecuencia, grupos que no hacía mucho tiempo practicaban la poliginia y la antropofagia ritual, aparecen en la obra de Ruiz de Montoya con mentalidad de comunidad religiosa y con visiones místicas, por más que éstas respondieran también al ancestro guaraní. Esto plantea una pregunta: ¿cuáles son las fronteras de la condición humana y en concreto las de la ley natural, es decir la idea del bien y del mal que todos los hombres admiten independientemente de sus condicionamientos socio-culturales?. Ruiz de Montoya no planteó el problema, aunque tocó muchos elementos del mismo, pero lo hicieron otros misioneros de las reducciones[47].

47 El padre Domingo Muriel, provincial del Paraguay en el momento de la expulsión de los jesuitas, tiene una hipótesis sobre la atenuación de la ley natural entre los indios, en su obra *De jure naturae apud indos meridionales attenuato*. Después de hablar de ciertos comportamientos culturales entre los indios, como la falta de pudor, si éste se define en términos de la cultura occidental, afirma: *Tamaño desprecio del derecho natural nace del mismo origen que en los niños pequeños, con esta diferencia, que los niños obran así por no tener todavía desarrollada la razón por la educación: y los bárbaros por tener la razón deformada y ofuscada por la costumbre de sus antepasados y la suya, que llegan a convertirse en naturaleza* (en Hernández 1913, I: 77).

Capítulo V
La voz de indígenas y mestizos

La reflexión sobre las culturas indígenas y sobre la praxis colonial presentada hasta ahora corresponde a hombres pertenecientes al mundo hispánico, que, en su mayoría, nacieron al otro lado del Atlántico. En este capítulo quiero recoger la voz indígena, lo que sobre las culturas indígenas y sobre la praxis colonial dijeron hombres que llevaban sangre americana y se sentían pertenecer al mundo cultural americano.

En el Perú ocupan un lugar destacado en esta línea el Inca Garcilaso de la Vega y Guamán Poma de Ayala, cuyas personalidades y aportes al conocimiento del mundo andino han sido repetidas veces comparados. Raúl Porras Barrenechea, uno de los primeros historiadores peruanos que dedicó un estudio monográfico a Guamán Poma en la obra *El cronista indio Felipe Guamán Poma de Ayala* (Lima, 1948, Editorial Lumen), sostiene que *si el Inca Garcilaso es la expresión más auténtica de la historia inca y cuzqueña, la visión dorada y suave del imperio paternal,* Guamán Poma *es el mundo inerte de la edad de piedra y de la prehistoria, que se rebela, inútilmente, contra el mundo del Renacimiento y de la aventura*[1]. Por su parte, el historiador francés Nathan Wachtel, en su ensayo *Pensamiento salvaje y aculturación* (1971), sostiene una postura diferente, porque hace otra lectura de la obra de Guamán Poma:

> *Raúl Porras Barrenechea opone a la barbarie de Guamán Poma (que para él representa el mundo inerte de la Edad de Piedra), el estilo puro y el pensamiento armonioso de Garcilaso de la Vega. No hay duda que los Co-*

1 Raúl Porras Barrenechea, *El cronista indio Felipe Guamán Poma de Ayala,* Lima, 1971, p. 68.

mentarios Reales constituyen una de las obras maestras de la literatura hispánica. Pero la oposición entre Garcilaso y Guamán Poma no se reduce a una discusión de gusto literario. Sus obras plantean todo el problema de la relación entre las dos culturas, la occidental y la indígena: por un lado, un oscuro cacique que maneja con dificultad la lengua española, mezclándola con el quechua y que, sin embargo, emprende la escritura de una crónica; por el otro, el hijo de un ilustre conquistador y de una princesa inca, que ha asimilado perfectamente los refinamientos del pensamiento humanista. ¿Qué significan en estas circunstancias, la aculturación de Garcilaso y la barbarie de Guamán Poma?. Si existe tal barbarie, sin duda es preciso tomarla en el sentido de un pensamiento salvaje, tal como lo rehabilita Claude Levi Strauss. Guamán Poma percibe el mando colonial a través de categorías auténticamente indígenas, que no por eso dejan de estar regidas por una lógica rigurosa. Pero su sistema de pensamiento es diferente al nuestro (…). De hecho, Garcilaso y Guamán Poma ilustran dos tipos opuestos de aculturación: mientras que el primero es el testimonio de una asimilación a la cultura occidental, se puede decir que el segundo, el contrario, integra los aportes occidentales a las categorías indígenas[2].

Aunque las similitudes y las diferencias de estos dos representantes del mundo americano aparecerán en toda su amplitud en las respectivas monografías, es útil comenzar por presentar lo puntos que tienen en común. En primer lugar, su origen indígena: Guamán Poma es indio puro, que dice descender por línea paterna de los antiguos señores Yerovilcas de Huánuco y por línea materna del inca Túpac Yupanqui; Garcilaso es mestizo, hijo de un capitán español y de la princesa Chimpu Ocllo, nieta del mismo Tupac Yupanqui, pero es un mestizo orgulloso de su herencia indígena, y así en los *Comentarios reales* escribe: *A los hijos de español y de inca (…) nos llaman "mestizos", por decir que somos mezclados de ambas naciones; fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en indias y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación, me lo llamo yo a boca llena y me honro con él* (1943, II: 279)[3]; además, Garcilaso, como se verá,

2 Nathan Wachtel, "Pensamiento salvaje y aculturación: el espacio y el tiempo en Felipe Guamán Poma Ayala y el Inca Garcilaso de la Vega", en *Sociedad o ideología.* Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1973, pp. 166-167.

3 Frente al orgullo que siente Garcilaso por su condición de mestizo, llaman la atención las frases tan duras que Guamán Poma tiene contra los mestizos, como luego se verá. No se trata de actitudes racistas, sino que es una protesta contra la manera

reivindica repetidas veces su calidad de indio y de inca *(porque soy indio, indio nacido entre los indios, indio inca)*. En segundo lugar, tienen en común el ser coetáneos y haber escrito una crónica de la vida incaica y colonial: Garcilaso nace en 1539 y pública en 1609 sus *Comentario reales de los Incas*, que son una descripción de la cultura y una historia del Tawantinsuyo, y en 1617, su *Historia general del Perú*, que narra la conquista española desde su inicio hasta la ejecución de Túpac Amaru I; Guamán Poma nace hacia 1532 y en 1615 termina de escribir su *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, que trata del mundo andino, de la conquista española y del gobierno colonial; ambos han sido testigos del mundo que describen, y sus obras reflejan la experiencia de toda una vida. En tercer lugar, tienen en común su rechazo de la situación colonial, aunque desde una óptica distinta (Garcilaso, más occidental, y Guamán Poma, más andina) y desde una utopía diferente (Garcilaso, la utopía retrospectiva, y Guamán Poma, la utopía rebelde). Es una de las conclusiones de Wachtel (1971) en su citado estudio:

> *Si Garcilaso y Guamán Poma representan dos tipos de aculturación que se sitúan en las antípodas, uno en relación del otro, aparentemente es un mismo proyecto el que anima sus empresas: el rechazo de la situación colonial. Porque incluso en Garcilaso, la aculturación no significa una conversión integral al hispanismo; no la vive como una renunciación a su identidad india; por el contrario, le sirve de arma para defender e ilustrar la civilización inca. Sin embargo, por el hecho de que Garcilaso y Guamán Poma expresan su rechazo utilizando uno el aparato mental tradicional, y el otro el que ha recibido de occidente, los alcances prácticos de sus restructuraciones son también diferentes. Garcilaso opone a la realidad una imagen sublimada que la traspone y la invierte; mientras que Guamán Poma refleja esta realidad, pero para encontrar la salvación en un pasado siempre presente. La ciudad ideal del primero se desvanece en un tiempo irremediablemente perdido, mientras que el modelo del segundo orienta su visión actual del mundo e inspira un programa concreto de reformas. Garcilaso se evade en el ensueño, o en la contemplación estética y religiosa del destino de la humanidad. Guamán Poma quiere transformar la sociedad en que vive, restaurarla dentro de su orden justo; quiere, en resumen, abolir la dominación colonial: su utopía conduce a la rebelión*[4].

concreta como se realizó el mestizaje en la colonia y, sobre todo, una consecuencia de su manera de ver el mundo dentro de un sistema cerrado.

4 Wachtel, *op. cit.*, pp. 227-228.

1. El inca Garcilaso de la Vega (1539-1616)

Nace en el Cusco de la unión libre del capitán extremeño Garcilaso de la Vega y de la india Isabel Chimpu Ocllo, nieta de Túpac Yupanqui. Por el lado paterno, pertenecía a una familia noble de Extremadura y contaba entre sus ascendientes con los poetas Jorge Manrique y Garcilaso de la Vega, del que tomó el nombre. Por el lado materno, pertenecía a la familia imperial cuzqueña. Hasta los veinte años vivió en el Cusco, recibiendo el doble influjo de su identidad mestiza: el indígena, a través de su madre, que le transmite el quechua, y de sus tíos, que le cuentan las viejas tradiciones de su raza; el español, a través de su padre, quien le habla en castellano, le enseña todo lo que necesita conocer un caballero, y por el que conoce personalmente a los principales sobrevivientes de la conquista y actores de las guerras civiles (de los que dirá al nombrarlos en su historia: *a quien yo conocí;* pero en Cusco vive también el mayor conflicto de su identidad mestiza, cuando su padre, en cumplimiento de una real ordenanza que pretendía propiciar la estabilidad y moralidad de la colonia, y para constituir un mayorazgo que perpetuara las tradiciones familiares, se casa con una española y entrega a Isabel Chimpu Ocllo en matrimonio a un español de bajo linaje.

En 1559 muere el padre del Inca Garcilaso, después de haber sido corregidor del Cusco, y lega a éste cuatro mil pesos para que se vaya a estudiar a España. La vida de Garcilaso en la península, a partir de 1560, tiene dos etapas: la primera, consagrada a las armas, en las que combate contra los moriscos en las Alpujarras, y quizás en Italia, y obtiene el título de capitán de su Majestad, y la segunda, consagrada a las letras y a la religión, en la que se hace clérigo y compone sus obras históricas. La mayor parte de este periodo lo pasa en Córdoba, donde muere el 22 de abril de 1616 (un día antes que Cervantes y Shakespeare), y en cuya catedral-mezquita están enterrados sus restos, que en 1978 fueron trasladados parcialmente al Cusco.

La personalidad del Inca Garcilaso es claramente mestiza, porque siente un compromiso emocional y vital con los dos mundos a los que pertenece. Pero afirmar esto no será quizás afirmar mucho, mientras las ciencias (biológicas, psicológicas o sociales) no haya desarrollado teorías más elaboradas para explicar el mestizaje. La mayoría de los estudiosos

analizan el mestizaje de Garcilaso con un **enfoque histórico-cultural** y tratan de descubrir, en los datos de su biografía y en las afirmaciones más o menos autobiográficas de su obra, el contenido y el itinerario de su identidad[5]. No hace mucho ciertos psicólogos y psiquiatras han aplicado un **enfoque más o menos psicoanalítico**[6]. En una historia de la antropología quizás sea útil también el recurso al método comparativo, comparando el mestizaje de Garcilaso y el de Guamán Poma. Tal comparación se hizo en la introducción del capítulo, pero deseo añadir esto. Mientras Garcilaso es mestizo biológica y culturalmente, admite sus dos herencias sociales y, por su situación económica, tiene formación intelectual para hacer su propia síntesis y aceptar lo indígena desde

5 Puede consultarse a Francisco de Solano, "Los nombres del Inca Garcilaso: definición e identidad" en revista *Histórica.* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991, vol. XV, pp. 93-120.

6 Tuvo este enfoque Fernando de Saba en su tesis doctoral *Consideraciones psicoanalíticas acerca de la identidad del inca Garcilaso de la Vega,* presentada en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en 1976. Saba, junto con Max Hernández, escriben "Garcilaso Inca de la Vega, historia de un patronímico" en *Perú: identidad nacional.* Lima, 1979, CEDEP, y afirman: *El lenguaje escrito restituía a Garcilaso su auténtico destino. Garcilaso, escritor mestizo del español, nacía a la creación luego de haber liberado la relación de sus padres de las fantasías de destrucción y violencia que parecen poblar la escena primaria que subyace a su primer recuerdo infantil. Al traducir de una lengua a otra los Diálogos de amor. Garcilaso asumía una carencia, iniciaba una demanda de amor y comenzaba a entender y reparar el vínculo de pareja de sus padres; por eso, la traducción surge como intento de síntesis, deslindamiento de espacios, conjunción de diferencias y similitudes, de conciliación y ruptura de sistemas significantes. Así asume la libertad que le autoriza a intercalar en el Garcilaso de la Vega el nombre de "Inca". Al hacerlo, a la vez que mantiene los vínculos con su padre y su identificación con el escritor toledano, subraya su diferencia con ellos, destaca la relación con su madre y se otorga de ese modo distintividad. Este hombre, que no era "un hidalgo completo, ni español ni indio, ni vecino ni forastero" (Porras, 1945), puede ya llamarse mestizo "a boca llena". Habiendo encontrado y aceptado "su significado", deviene en dueño y servidor del "nombre impuesto". La profunda y prolongada conflictividad de su identidad empieza a resolverse y Garcilaso puede asumir aspectos de sí mismo hasta entonces dispersos, al lograr el reconocimiento de su estirpe quechua en términos españoles* (pp. 118-119). Max Hernández retoma y amplía este enfoque en su sugerente libro *Memoria del bien perdido. Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega.* Lima, 1993, Instituto de Estudios Peruanos y Biblioteca Peruana de Psicoanálisis.

lo español, Guamán Poma es un indio aculturado, que admite también la doble herencia social, pero que vive el conflicto colonial en todo su dramatismo y, por su posición social y por su formación intelectual, no ha podido terminar su propia síntesis y ver lo español desde lo indígena.

Las principales obras del Garcilaso son: *La Traducción del Indio de los tres "Diálogos de amor" de León Hebreo*, Madrid, 1590, Pedro Madrigal; *La Florida del Inca, Historia del adelantado Hernando de Soto (…) y de otros heroicos caballeros españoles e indios*, Lisboa, 1605, Pedro Crasbeeck, que ha tenido muchas traducciones y reediciones; entre éstas una mexicana (México, 1956, Fondo de Cultura Económica) y una peruana (Lima, 1976, Peisa); *Primera parte de los Comentarios reales, que tratan del origen de los incas (…),* Lisboa, 1609, Pedro Crasbeck, e *Historia general del Perú o segunda parte de los Comentarios reales de los Incas*, Córdoba, 1617 Viuda de Andrés Barrera, también muy traducidas (la primera parte se tradujo al francés en 1633, al inglés en 1688, al holandés en 1704, etc.) y reeditadas en España y América; entre los peruanas destaca la Carlos Aranibar de los *Comentarios reales de los Incas*, Lima, 1991, Fondo de Cultura Económica, dos tomos, por su excelente índice analítico, aunque yo hago las citas a base de la edición argentina (Buenos Aires, 1943, Emecé, dos tomos). No hay duda de que la obra del cronista mestizo es múltiple. Con razón observa Aurelio Miró Quesada:

> *Por eso el Inca Garcilaso no sólo inicia en el Perú la literatura en lengua castellana, no sólo es el primer representante peruano de la Historia, del ameno relato y aún con su traducción de León Hebreo de la elevada inquietud metafísica, sino tiene además una importancia y una fuerza de símbolo. Garcilaso es el primer peruano que escribe cumpliendo una misión, el primero que asciende de la objetiva sencillez de la crónica o de la delectación subjetiva en la forma, para preocuparse por más hondos problemas: los del común quehacer y el común meditar*[7].

---

7 Aurelio Miró Quesada Sosa, *El Inca Garcilaso.* Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1948, p. 240; hay una edición moderna en Lima, 1994, Pontificia Universidad Católica del Perú. Otros estudios importantes sobre Garcilaso son: José de la Riva Agüero, "La historia en el Perú" (1910) y "El Inca Garcilaso de la Vega" (1916), en *Obras completas.* Lima, Pontificia Universidad Católica, tomo IV, 1965, pp. 31-198, y timo II, 1962, pp. 5-62; Symposium de 1955, *Nuevos estudios sobre el Inca Garcilaso de la Vega.* Lima, 1955, Centro de estudios histórico-militares del Perú; José

Una lectura antropológica de los *Comentarios reales* permite descubrir en la misma una buena etnografía incaica y unas sugerentes notas para una etnología andina:

1.1. La etnografía incaica

Para exponer este punto, voy a presentar cuatro puntos: las razones que tuvo el Inca para escribir, las fuentes que manejó, su visión "desde dentro" de la cultura y el juicio que merece esta etnografía. En primer lugar, las **razones para escribir** las formula Garcilaso en el proemio de los *Comentarios reales*:

> *Aunque ha habido españoles curiosos que han escrito (…) del Perú y de otros reinos de aquella gentilidad, no ha sido con la relación entera que de ellos se pudiera dar, que lo he notado particularmente de las cosas que el Perú he visto escritas, de las cuales, como natural de la ciudad del Cusco, que fue otra Roma de aquel imperio, tengo más clara y larga noticia que la que hasta ahora los escritores han dado.*
> *Verdad es que tocan muchas cosas de las muy grandes que aquella república tuvo, pero escríbenlas tan cortamente que, aun las muy notorias para mí, de la manera que las dicen, las entiendo mal. Por lo cual, forzado del amor natural de la patria, me ofrecí al trabajo de escribir estos Comentarios, donde clara y distintamente se verán las cosas que en aquella república había antes de los españoles, así en los ritos de su vana religión como en el gobierno que, en paz y en guerra sus reyes estuvieron, y todo lo demás que de aquellos indios se puede decir, desde lo más ínfimo del ejercicio de los vasallos hasta lo mas alto de la corona real. Escribimos solamente del imperio de los incas (1943, I: 9).*

De donde se desprende que Garcilaso quiere darnos sobre los incas, como Sahagún de los aztecas, una relación clara y distinta de *las cosas que en aquella república había antes de los españoles,* o sea, una etnografía general. Luego matiza su postura, frente a los autores españoles que habían escrito sobre los incas, y dice modestamente –no hay

---

Durand, *El Inca Garcilaso, clásico de América.* México, 1976, Sep-Setentas; Max Hernández, *Memoria del bien perdido. Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega.* Lima, 1993, Instituto de Estudios peruanos; y José Antonio Mazzotti, *Coros mestizos del Inca Garcilaso. Resonancias andinas.* Lima, 1996, Fondo de Cultura Económica.

que olvidar que era un mestizo que escribía en España para un público español– *que mi intención no es contradecirles, sino servirles de comento y glosa y de intérprete en muchos vocablos indios, que, como extranjeros en aquella lengua, interpretaron fuera de la propiedad de ella* (1943, I: 8). Sin embargo, es indudable que los *Comentarios* de Garcilaso son mucho más que un simple *comento y glosa* de los cronistas anteriores y que el conocimiento de quechua como lengua materna le permitía una profundidad que no podían tener sus predecesores; ya se verán después algunos de los sugerentes análisis lingüísticos de Garcilaso.

Consecuente con la meta que se propuso, el inca hizo, sobre todo, una etnografía del incanato, aunque escribió también una historia del mismo. Luis Valcárcel se ha tomado el trabajo de analizar el contenido de los 262 capítulos de los *Comentarios reales* y observa que el 70% son de tema cultural, donde Garcilaso ha estudiado la cultura bajo todos sus aspectos, y sólo el 30% de tema histórico, que *58 (capítulos) se ocupan de temas económicos y 38 de temas religiosos, precisamente los dos polos de la actividad cultural* y que, además, dicho autor *de la política se ocupa en 17 capítulos, del derecho en 3, de la moral en 1, de la ciencia en 6, de la técnica en 2, de la magia en 2, del mito en 4, del arte en 10, de la filosofía en 1, de la educación en 7, del lenguaje en 3 y de la organización social en* 14[8].

En segundo lugar, las **fuentes de información** que tuvo Garcilaso. La primera fue la observación participante. Es frecuente que consigne esa observación personal cuando describe la ciudad del Cusco o determinados ritos, y además lo establece como principio:

> *Demás de habérmelo dicho los indios, alcancé y vi por mis ojos mucha parte de aquella idolatría, sus fiestas y supersticiones, que aún en mis tiempos hasta los doce o trece años de mi edad, no se habían acabado del todo. Yo nací ocho años después que los españoles ganaron mi tierra y, como lo he dicho, me crié en ella hasta los veinte años, y así vi muchas cosas de las que hacían los indios en aquella su gentilidad, las cuales contaré diciendo que las vi (1943, I: 48).*

---

8 Luis E. Valcárcel, "Garcilaso y la etnografía del Perú" en *Nuevos estudios sobre el Inca Garcilaso de la Vega.* Lima, 1955, Centro de Estudios Histórico-militares del Perú, p. 143.

La segunda fuente de información fueron las largas conversaciones que tuvo con sus parientes maternos y amigos durante aquellos veinte años. En esta información distingue tres momentos: los relatos y mitos que escuchó durante la infancia, las respuestas que le dieron sobre el gobierno incaico, al preguntar él, durante su juventud, y las informaciones complementarias que le enviaron a Córdoba, a su solicitud, para aclarar una serie de puntos oscuros. En el capítulo 15 del Libro I cuenta Garcilaso:

> *Después de haber dado muchas trazas y tomado muchos caminos para entrar a dar cuenta del origen y principio de los Incas, reyes naturales que fueron del Perú (nótese, de paso, cómo ataca las tesis del virrey Toledo), me pareció que la mejor traza y el camino más fácil y llano era contar lo que en mis niñeces oí muchas veces a mi madre y a sus hermanos y tíos y a otros sus mayores acerca de este origen y principio, porque todo lo que por otras vías se dice de él, viene a reducirse en lo mismo que nosotros diremos, y será mejor que se sepa por las propias palabras que los Incas lo cuentan, que no por las de otros autores extraños. Es así que, residiendo mi madre en el Cusco, su patria, venían a visitarla casi cada semana los pocos parientes que de las crueldades y tiranías de Atahualpa (como en su vida contaremos) escaparon, en las cuales visitas siempre sus más ordinarias pláticas eran tratar del origen de sus reyes, de la majestad de ellos, de la grandeza de su imperio, de sus conquistas y hazañas, del gobierno que en paz y en guerra tenían, de las leyes que tan en provecho y favor de sus vasallos ordenaban. En suma, no dejaban cosa de las prósperas que entre ellos hubiere acaecido que no la trajesen a cuenta. De las grandezas y prosperidades pasadas venían a las cosas presentes, lloraban sus reyes muertos, enajenado su imperio y acabada su república, etc. Estas y otras semejantes pláticas tenían los incas y pallas en sus visitas y, con la memoria del bien perdido siempre acababan su conversación en lágrimas y llanto, diciendo "Trócosenos el reinar en vasallaje", etc. En estas pláticas yo, como muchacho, entraba y salía muchas veces donde ellos estaban, y me holgaba de las oír, como huelgan los tales de oír fábulas. Pasando, pues, días, meses y años, siendo yayo de 16 a 17 años acaeció que, estando mis parientes un día en esta su conversación hablando de sus reyes y antiguallas, al más anciano de ellos, que era el que daba cuenta de ellas, le dije:*
>
> *Inca tío, pues no hay escritura entre vosotros, que es la que guarda la memoria de las cosas pasadas, ¿qué noticias tenéis del origen y principio de*

> *nuestros reyes? (…) ¿quién fue el primero de nuestros incas?, ¿cómo se llamó? (…) ¿qué origen tuvo su linaje? (…).*
> *El Inca, como holgándose de haber oído las preguntas, por el gusto que recibía de dar cuenta de ellas, se volvió a mí (que ya otras muchas veces le había oído, más ninguna con la atención que entonces) y me dijo:*
> *Sobrino, yo te la diré de muy buena gana; a ti te conviene oírlas y guardarlas en el corazón (es frasis de ellos por decir en la memoria). Sabrás que en los siglos antiguos toda esta región de tierra que ves (…) (1943, I: 39-40).*

En el capítulo 19 del mismo Libro I vuelve Garcilaso a referirse a sus fuentes de información y, después de aludir a los dos primeros momentos *(en mis niñeces, me contaban sus historias como se cuentan las fábulas a los niños* y *en edad más crecida, me dieron larga noticia de sus leyes y gobiernos, cotejando el nuevo gobierno de los españoles con el de los Incas,* expone cómo obtuvo información complementaria desde Córdoba, recurriendo a sus amigos de adolescencia y compañeros de escuela, que debían ser también mestizos, pues habla de las provincias de las madres:

> *Porque luego que propuse escribir esta historia escribí a mis condiscípulos de escuela y gramática, encargándoles que cada uno me ayudase con la relación que pudiese haber de las particulares conquistas que los incas hicieron de las provincias de sus madres, porque cada provincia tiene sus cuentas y ñudos con sus historias anales y las tradición de ellas (…). Los condiscípulos, tomando de veras lo que les pedí, cada cual de ellos dio cuenta de mi intención a su madre y parientes, los cuáles sabiendo que un indio, hijo de su tierra, quería escribir los sucesos de ella, sacaron de sus archivos las relaciones que tenían de sus historias y me las enviaron (1943, I: 48).*

La tercera fuente de información fueron los cronistas españoles que publicaron o escribieron antes de Garcilaso. Aquí ocupa un lugar muy destacado otro mestizo ilustre, el jesuita Blas Valera (1545-1597), natural de Chachapoyas, hijo de un capitán de Pizarro y de una india de la corte del inca. Valera compuso en latín una crónica incaica, después de conversar largamente con los quipucamayos y demás informantes indígenas en las regiones del Cusco y el Collao, y se llevo el manuscrito a España en 1590; residía en Cádiz, cuando en 1596 los ingleses saquearon la ciudad y en el saqueo se perdió gran parte del manuscrito. El resto fue entregado a Garcilaso, quien lo utilizó en muchos puntos de los *Comen-*

tarios, después de traducirlo al castellano (1943, I: 21)[9]. La importancia para Garcilaso de esta fuente es tan grande que el historiador peruano Manuel González de la Rosa llega a acusar a los *Comentarios* de simple plagio, acusación que fue definitivamente rebatida por Riva-Agüero[10].

Al lado de Valera, Garcilaso cita y utiliza a los principales cronistas españoles que tuvo entre manos, tales como la *Historia de las Indias y conquista de México* (1552) de Francisco López de Gómora, la primera parte de la *Crónica general del Perú* (1553) de Pedro Cieza de León, la *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* (1555) de Agustín de Zarate, la *Historia natural y moral de las Indias* (1590) de José de Acosta, etc. En diferentes oportunidades Garcilaso, después de describir la cultura incaica a base de su observación personal y de sus informantes indígenas, lo confirma con los testimonios recogidos por estos cronistas. Un solo ejemplo. En el capítulo 10 del libro II, después de afirmar: *porque se vea que lo que atrás hemos dicho del origen y principio de los incas y de lo que antes de ellos hubo no es invención mía, sino común relación que los indios han hecho a los historiadores españoles,* Garcilaso recoge los lugares paralelos de Cieza, López de Gómora, Zarate y Acosta, y concluye que no dice cosas distintas, *sino que, como indio natural de aquella tierra, ampliamos y extendemos con la propia relación la que los historiadores españoles, como extranjeros, acortaron, por no saber la propiedad de la lengua, ni haber mamado en la leche aquestas fábulas y verdades, como yo las mamé* (1943, 1: 85-88).

En tercer lugar, Garcilaso **describe la cultura "desde dentro".** Como acaba de verse, él era perfectamente consciente de que su conocimiento de la lengua general y su socialización en el mundo incaico *(como indio* y *por haber mamado en la leche aquestas verdades)* le permitían ver las cosas en

9 A Valera atribuye también Porras "Las costumbres antiguas de los naturales del Perú", una de las Tr*es relaciones de antigüedades peruanas,* publicadas en Madrid, en 1879, por Jiménez de la Espada. Cada vez es más segura tal atribución.

10 La polémica entre González de la Rosa y Riva-Agüero sobre la originalidad de Garcilaso se desarrolló en la *Revista Histórica del Perú,* tomo II (1907), III (1908), IV (1909-1911). El trabajo definitivo de Riva-Agüero es "El señor González de la Rosa y las obras de Valera y Garcilaso" (IV, 312-147), recogido en Riva-Agüero, *Obras completas,* t. VI, Lima, 1968, Pontificia Universidad Católica, pp. 9-62.

toda su amplitud y "desde dentro". Al escribir los *Comentarios*, cuarenta años después de salir del Cusco, él sabe que ya no pertenece a ese mundo, pero lo siente como propio y trata de exponer las "razones" que tienen los indios para su comportamiento, desvelando la lógica de la cultura incaica. Es decir, que por desnativizado que estuviera el inca, por su larga permanencia en le exilio español, su posición es superior a la del mejor etnógrafo. Recojo ahora un ejemplo de este estudio del comportamiento indígena desde sus presupuestos culturales y lingüísticos:

> *Declarando el nombre Apachitas, que los españoles dan a las cumbres de las cuestas muy altas y las hacen dioses de los indios, es de saber que ha de decir Apachecta; es dativo, y el genitivo es Apachecpa; de este participio de presente apachec, que es el nominativo, y con la sílaba ta se hace dativo, quiere decir "al que hace llevar", sin decir quién es, ni declarar qué es lo que hace llevar. Pero conforme alfrasis de la lengua, como atrás hemos dicho, y adelante diremos de la mucha significación que los indios encierran en una sola palabra, quiere decir "demos gracias y ofrezcamos algo al que hace llevar estas cargas, dándonos fuerzas y vigor para subir por cuestas tan ásperas como ésta"; y nunca lo decían sino cuando estaban ya en lo alto de la cuesta, y por esto dicen los historiadores españoles que llamaban apachitas a las cumbres de las cuestas, entendiendo que hallaban con ellas, porque allí les oían decir esta palabra Apachecta, y, como no entienden lo que quiere decir, dánselo por nombre a las cuestas. Entendían los indios, con lumbre natural, que se debían dar gracias y hacer alguna ofrenda al Pachacamac, dios no conocido, que ellos adoraban mentalmente, por haberles ayudado en aquel trabajo. Y así, luego que habían subido la cuesta, se descargaban, y, alzando los ojos al cielo y bajándolos al suelo y haciendo las mismas ostentaciones de adoración que atrás dijimos para nombrar al Pachacamac, repetían dos, tres veces el dativo Apachecta, y en ofrenda se tiraban de las cejas y, que arracasen algún pelo o no, lo soplaban hacia el cielo y echaban la yerba llamada cuca, que llevaban en la boca, que ellos tanto aprecian, como diciendo que le ofrecían lo más preciado que llevaban. Y a más no poder ni tener otra cosa mejor, ofrecían un guijarro, y, donde no los había, echaban un puñado de tierra. Y de estas ofrendas había grandes montones en las cumbres de las cuestas. No miraban al sol cuando hacían aquellas porque no era la adoración a él, sino al Pachacamac. Y las ofrendas, más eran señales de su afecto que no ofrendas; porque bien entendían que cosas tan viles no eran para ofrecer. De todo lo cual soy testigo, que lo vi cami-*

nando con ellos muchas veces. Y más digo, que no lo hacían los indios que iban descargando, sino los que iban cargados (1943, I: 73-74).

Análisis similares hace sobre la forma de juramento (1943, I: 70) y sobre todo el significado del término *Huaca* (p. 74). Al explicar el matrimonio del príncipe heredero con su propia hermana, Garcilaso acumula las *razones que para ello daban* y dice que, como el Sol se había casado con su hermana y había casado también a sus dos primeros hijos, Manco Cápac y Mama Ocllo, *era justo se aguardase la misma orden en los primogénitos del rey (…) por conservar limpia la sangre del Sol, porque decían que no era licito se mezclase con sangre humana (…) porque al heredero le perteneciese el reino tanto por la madre como por el padre* (1943, I: 196). De esa manera trata de explicar los hechos sociales en términos de la cultura que describe.

Y en cuarto lugar, **valoración de la etnografía** del Inca Garcilaso. Para ello, puede ser útil recoger la valoración de la misma que hace Valcárcel, tan conocedor de las fuentes de la cultura andina: *Los datos que aportan la mayoría de los cronistas son simplemente adiciones o ampliaciones a lo que fundamentalmente había dicho Garcilaso. Por tanto, la verdad acerca de la cultura incaica está en Garcilaso. La arqueología y la etnología están confirmando, han confirmado ya, lo que decía Garcilaso*[11]. Y luego Valcárcel recuerda cómo a él le cupo la suerte de participar en el redescubrimiento de los tres torreones de las ruinas del Sacsahuamán, tan precisamente descritos por Garcilaso. A pesar de esta valoración positiva de la etnografía de Garcilaso, no puede olvidarse, para matizar la objetividad, el carácter apologético de dicha etnografía, como reacción contra las informaciones y los cronistas de inspiración toledana, aunque Garcilaso no explicite nunca esta intención. Tampoco puede olvidarse cierto peligro de idealización que hay en obras escritas en las condiciones en que se escribieron los *Comentarios*, pues es una reconstrucción histórica, en la sexta década de su vida, de los recuerdos de su infancia y mocedad, sobre todo si es válida la interpretación psicológica que una reconciliación con la parcela india de la propia identidad. Y finalmente, tampoco pueden olvidarse ciertos «errores» de Garcilaso en su información sobre el incanato.

---

11 Valcárcel, *op. cit.* pp. 149-150.

1.2. Notas para una etnología andina

Aunque los *Comentarios* sean, sobre todo, una etnografía general del Tawantinsuyo, es indudable que Garcilaso toca una serie de temas etnológicos:

1. El concepto de historia. En el libro I, capítulo 2, al referirse al candente problema de la época del descubrimiento de América por los europeos: *si hay antípodas,* Garcilaso toca el tema del poblamiento americano: *por dónde hayan pasado aquellas gentes, tantas y de tan diversas lenguas y costumbres como las que el Nuevo Mundo se han hallado, tampoco se sabe de cierta,* luego alude a los inconvenientes de la hipótesis marina y de la hipótesis terrestre y decide no abordar el tema *porque tengo menos suficiencia que otro para inquirirlas* (1943, I: 14). Después inicia su narración indicando claramente *dos edades* hasta la llegada de los españoles:

> *Para que entienda mejor la idolatría, vida y costumbres de los indios del Perú, será necesario dividamos aquellos siglos en dos edades; diremos cómo vivían antes de los incas y luego diremos cómo gobernaron aquellos Reyes, para que no se confunda lo uno con lo otro, ni se atribuyan las costumbres ni los dioses de los unos a los otros. Para lo cual es de saber, que en aquella primera edad, y antigua gentilidad, unos indios había poco mejoras que bestias mansas y otros muchos peores que fieras bravas (1943, I: 29).*

La descripción de la vida en la *primera edad* es muy corta (caps. 9 al 14), frente a la gran extensión de la *segunda edad* (caps. 15 al 262), y en ellos Garcilaso hace una apretada síntesis de dicha primera edad, calificándola de salvaje y bestial. En la religión imperaba la idolatría más total, pues, para muchos indios, no había planta, objeto o *animal tan vil ni sucio, que no lo tuviesen por dios, sólo por diferenciarse unos de otros en sus dioses, sin acatar en ellos deidad alguna, ni provecho que ellos pudiesen esperar* (1943, I: 30), lo que parece insinuar un período prereligioso o una simple reducción de la religión o lo social en la línea de Durkheim; es cierto que otros indios *escogieron sus dioses con alguna más consideración que los pasados, pues adoraban algunas cosas, de las cuáles recibían algún provecho,* como la Pachamanca o la Mamacocha (1943, I: 31); pero, entre los sacrificios abundaban los sacrificios humanos.

En la vivienda *tenían aquellos gentiles la misma barbaridad que en sus dioses y sacrificios. Los más políticos tenían sus pueblos poblados sin plaza, ni orden de calles, ni de casas, sino como un recogedero de bestias;* los demás vivían en riscos y peñas altas, en chozas dispersas, en cuevas o huecos de árboles; para Garcilaso, algunos indios de esa edad no fueron conquistados por los incas, como los chiriguanos, y continúan *en aquella rusticidad antigua (…); son irracionales y apenas tienen lengua para entenderse unos con otros dentro de una misma nación, y así viven como animales de diferentes especies, sin juntarse, ni comunicarse, ni tratarse, sino a sus solas* (1943, I: 34). La organización social se reduce a que *gobernaba el que se atrevía (…) y luego que soñoreaba, trataba a sus vasallos con tiranía y crueldad, sirviéndose de ellos como esclavos* (1943, I: 34). El alimento era, sobre todo, yerbas, raíces y frutas que recogían, y en las zonas cálidas iban prácticamente desnudos. En la vida sexual, *muchas naciones se juntaban al coito como bestias, sin conocer mujer propia, sino como acertaban a toparse, y otras se casaban como se les antojaba, sin exceptuar hermanas, hijas, ni madres* (1943, I: 37). Así, no hay familia propiamente tal, ni siquiera se conoce el tabú del incesto. En una palabra, Garcilaso presenta esta primera edad de forma bastante similar a la etapa de salvajismo de los antropólogos evolucionistas.

La llegada de los incas y el inicio de su tarea civilizadora marcan el comienzo de la *segunda edad.* Los incas enseñan la agricultura, la irrigación, el hilado y el tejido, y la construcción de caminos y edificios. *El inca Manco Cápac, yendo poblando sus pueblos, juntamente con enseñar a cultivar la tierra a sus vasallos y labrar las casas y sacar acequias (…), les iba instruyendo en la urbanidad, compañía y hermandad, que unos y otros se habían de hacer, conforme a lo que la razón, y la ley natural les enseñaba* (1943, I: 51). El gobierno local se realiza por medio de *curacas,* que organizan la vida económica para asegurar el sustento de todos y ejercen la justicia en nombre del Inca. Se introducen las reglas del matrimonio y se prohíbe el incesto y el adulterio. En lo religioso, Manco Cápac inicia el culto al Sol y desengaña al pueblo, *de la bajeza o vileza de sus muchos dioses, diciéndoles qué esperanzas podían tener de cosas tan viles para ser socorridos en sus necesidades o qué mercedes habían recibido cada día de aquellos animales como los recibían cada día de su padre el Sol* (1943, I: 63). A la Luna, aunque la tuvieron *por hermana y mujer del Sol y madre*

de los Incas, no la adoraban por diosa, ni le ofrecieron sacrificios, ni le edificaron templos (p. 65). Más aún, para Garcilaso, como luego se verá, los incas llegaron con su *lumbre natural* a reconocer al Dios suprema, invisible creador del universo, por quien sentían *más veneración interior* que por el Sol y le llamaron Pachacámac.

Hay para Garcilaso una *tercera edad,* aunque no emplea esta terminología, que comienza con la llegada de los españoles. Él no se plantea el tema de los justos títulos de la conquista, pero parece situar a ésta en una perspectiva providencialista, que trajo al Perú la evangelización cristiana. Así, su visión de la historia resulta ser lineal e irreversible. Esta visión providencialista se muestra ya en la *segunda edad,* porque los incas realizan una tarea civilizadora que facilitará la aceptación del evangelio. Los incas, no sólo *hamanizan* a la población andina con los inventos, técnicas y pautas de comportamiento social que imponen, sino que suprimen la antropofagia y los sacrificios humanos, enseñan a obrar conforme *a la razón y la ley natural* y predican al *Dios desconocido* Pachacámac. Garcilaso compara las tareas civilizadoras de incas y romanos: *porque el Cusco, en su imperio, fue otra Roma en el suyo, y así se puede cotejar la una con la otra, porque se asemejan en las cosas más generosas que tuvieron* (1943, II: 102). En particular, citando a Valera, compara la lengua general con el latín: la lengua general le es, a los indios, *de tanto provecho como a nosotros la latina, porque demás del provecho que les causa en sus comercios, tratos y contratos (…), les hace más agudos de entendimiento y más dóciles y más ingeniosos para lo que quisieran aprender, y de bárbaros los trueca en políticos y más urbanos* (1943, II: 95). Todo lo cual se inscribe en esa visión providencialista, porque la evangelización va a completar en seguida las fronteras de Tawantinsuyo y porque el quechua será la lengua misional. Si la realidad colonial no parece justificar esa visión ascendente de la historia, lo cierto es que Garcilaso está demasiado lejos en el espacio, pues vive en España, y en el tiempo, pues la segunda parte de los *Comentarios* no llegan hasta el virrey Toledo, verdadero organizador del régimen colonial; además, queda la *utopía retrospectiva,* como la llama Wachtel[12], o la visión religiosa, para dar una explicación diferente.

12 Wachtel, *op. cit.* p. 174.

2. Antropología de la religión. Además de su detallada etnografía sobre las creencias, rituales y formas de organización y normas éticas de la religión en el Tawantinsuyo, Garcilaso aborda varios problemas etnológicos e incluso incursiona en el valor de la religión incaica.

En primer lugar, se refiere a la **predicación** de **los apóstoles** en el Perú. Hablando del templo de Cacha, que edifico el inca Wiracocha en honor de cierto personaje que se le presento en sueños *diciendo que era hijo del Sol y hermano de los incas,* en cuyo templo había una imagen *de buena estatura, con una barba larga de más de un palmo, los vestidos largos y anchos como túnica o sotana,* dice:

> *La estatua semejaba a las imágenes de nuestros santos apóstoles, y más propiamente a las del Señor San Bartolomé (…).*
> *Los españoles, habiendo visto este templo y la estatua (…) han querido decir que pudo ser que el apóstol San Bartolomé llegase hasta el Perú a predicar a aquellos gentiles y que en memoria suya hubiesen hecho los indios la estatua y el templo. Y los mestizos naturales del Cusco, de treinta años a esta parte, en una cofradía que hicieron de ellos solos, que no quisieron que entrasen españoles en ella, la cual solemnizan con grandes gastos, tomaron por abogado a este bienaventurado apóstol, diciendo que ya con ficción o sin ella se había dicho que había predicado en el Perú, lo querían por su patrón, aunque algunos españoles maldicientes, viendo los arreos y galas que aquel día sacan, han dicho que no lo hacen por el apóstol sino por el Inca Wiracocha (1943, I: 272).*

Ni en este texto, ni en su alusión a la cruz *de mármol fino, de color blanco y encarnado,* que los incas tuvieron en gran veneración y que Garcilaso vio en 1560 en la sacristía de la catedral del Cusco (1943, I: 69), el cronista mestizo ve alguna evidencia de la predicación apostólica, que defenderá con tanta pasión Calancha. Pero recoge información interesante sobre la manipulación de los símbolos, tanto por los mestizos, que deciden organizar una cofradía para ellos solos en honor de san Bartolomé, que, por el sueño del inca Wiracocha y por el templo de Cacha, se ha convertido en un símbolo de su doble raíz cultural, como por los españoles y criollos, que no lo aceptan y acusan a los mestizos de superstición. En otro lugar habla Garcilaso de la manipulación de los mitos, como ya se verá. Este escepticismo de Garcilaso sobre la predicación apostólica se extiende a las similitudes entre las dos religiones, que

muchos misioneros descubren; así, acerca del *ídolo de Tangatanga, que un autor dice que adoraban en Chuquisaca y que los indios decían que era uno en tres y tres en uno,* como la Trinidad cristiana, observa haciendo un análisis de indudable valor etnológico:

> *Yo no tuve noticia de tal ídolo, ni en el general lenguaje del Perú hay tal dicción. Quizás es del particular lenguaje de aquella provincia, la cual está 180 leguas del Cusco. Sospecho que el nombre está corrupto, porque los españoles corrompen todos los más que toman en la boca, y que ha de decir Atacanca, quiere decir escarabajo (…). Que en Chuquisaca, en aquella primera edad y antigua gentilidad, antes del imperio de los reyes incas, lo adorasen por dios, no me espantaría, porque, como queda dicho, entonces adoraban otras cosas tan viles, mas no después de los incas, que las prohibieron todas. Que digan los indios que en uno eran tres y tres en uno, es invención nueva de ellos, que la han hecho después que han oído la trinidad y unidad del verdadero Dios nuestro Señor, para adular a los españoles con decirles que también ellos tenían algunas cosas semejantes a los de nuestra santa religión: como ésta y la trinidad, que el mismo autor dice que daban al Sol y al rayo, y que tenían confesores y que confesaban sus pecados como los cristianos. Todo lo cual es inventado por los indios con pretensión de que, siquiera por semejanza, se les haga alguna cortesía. Esto afirmo como indio, que conozco la natural condición de los indios (1943, I, 75-76).*

Además, recoge una larga cita de Valera sobre analogías de las dos religiones, que atribuye sobre todo a la falta de comunicación entre los primeros cronistas o misioneros y los indios *(así, interpretándolas a su imaginación y antojo, escribieron por verdades cosas que los indios no soñaron, porque de las historias verdaderas dellos no se puede sacar misterio alguno de nuestra religión cristiana)*, pero no descarta la "parodia diabólica" para explicar la confesión, el bautismo y el ayuno, *pues el demonio ha procurado siempre ser tenido y honrado como Dios, no solamente en los ritos y ceremonias de la gentilidad, mas también en algunas costumbres de la religión cristiana, las cuales, como mona envidiosa, ha introducido en muchas regiones de las Indias, para ser por esta vía honrado* (1943, I: 77). Sin embargo, Garcilaso afirma que los incas creían en la inmortalidad del alma y en la resurrección universal de los cuerpos; teniendo *grandísimo cuidado de poner en cobro los cabellos y uñas que se cortaban,* y cuando él les preguntó por qué hacían eso, le respondían: *Sábete que*

todos los que hemos nacido hemos de volver a vivir en el mundo (…) y porque nuestras (almas) no se detengan buscando sus cabellos y uñas (…) se las ponemos aquí juntas (1943, I: 80); reflexionando sobre esta creencia incaica, añade: *cómo y por cual tradición tuviesen los Incas la resurrección de los cuerpos, siendo artículo de fe, no lo sé, ni es de un soldado como yo inquirido, ni creo que se pueda averiguar con certidumbre* (1943, I: 81)[13].

En segundo lugar, se refiere al tema del Dios creador:

> *Demás del Sol adoraron al Pachacámac (como se ha dicho) interiormente, por Dios no conocido; tuviéronle en mayor veneración que al Sol, no le ofrecieron sacrificios ni le hicieron templos, porque decían que no le conocían, porque no se había dejado ver; empero, que creían que lo había. Y en su lugar, diremos del templo famoso y riquísimo que hubo en el valle llamado Pachacámac, dedicado a este Dios no conocido. De manera que los incas no adoraron más dioses que los dos que hemos dicho, visible e invisible. Y así establecieron ley y mandaron a pregonarla para que en todo el imperio supiesen que no habían de adorar más de la Pachacámac, por supremo Dios y señor, y al Sol, por el bien que hacia a todos (1943, I: 71).*

Ya antes había observado que *los reyes Incas y sus amautas, que eran los filósofos, rastrearon con lumbre natural al verdadero sumo Dios y Señor nuestro, que creó el cielo y la tierra (…), al cual llamaron Pachacámac (…); quiere decir el que da ánima al mundo* (p. 66); *el Dios de los cristianos y Pachacámac era todo uno (…) porque la intención de aquellos indios fue dar este nombre al sumo Dios, que da vida y ser al universo, como lo significa el mismo nombre* (p. 67). Por eso, Garcilaso dice: *si a*

---

13 Sobre la inconsistencia que parece tener Garcilaso en este punto, el historiador francés Pierre Duviols, en *La lutte contre les religions autocthones dans le Pérou colonial*. Lima, 1971, Instituí Francais d'Etudes Andines, dice: *¿Cómo explicar que Garcilaso, al mismo tiempo, condena ciertas analogías y aprueba otras? Es que unas sirven a la tesis central de los Comentarios y las otras, no. La comunión, la confesión, la trinidad, la venida del apóstol son elementos que suponen ya una revelación, ya la evangelización anterior a la llegada de los españoles. Aceptar alguna de estas dos hipótesis equivalía a que los peruanos habían olvidado, traicionado la palabra de Dios. Nada de eso ocurre con la vida eterna y con la resurrección. Se trata aquí de ideas filosóficas, que se pueden alcanzar por la sola razón natural y la moral, ayudadas por la providencia. Concepciones escatológicas tan elevadas probaban una vez más la inteligencia y el mérito de los Incas. Por esta razón, Garcilaso tenía que tratar este tema, para que –como escribe– no falte del edificio piedra tan principal* (p. 71).

mí, que soy cristiano católico por la infinita misericordia, me preguntasen ahora, "¿cómo se llama a Dios en tu lengua?", diría: Pachacámac (1991: 7'2), aunque él sabía que el *Catecismo* del 3º Concilio de Lima decidió introducir el neologismo castellano Dios. En otro lugar, aunque en un contexto diferente, Garcilaso llega a decir que *toda la teología de los incas se encerró en el nombre Pachacámac* (1943, I: 118). Y al hablar del reinado de Huaina Cápac, recoge aquella anécdota en la que el inca, durante la fiesta del Inti Raymi, se quedó mirando fijamente al sol y, siendo amonestado por el sumo sacerdote, le respondió a éste: *Pues yo te digo que este nuestro padre el sol debe de tener otro mayor señor y más poderoso que no él; el cual le manda hacer este camino que cada día hace sin parar, porque, si el fuera el supremo señor, una vez que otra dejara de caminar y descansara por su gusto* (1943, II: 238).

Aunque Garcilaso se equivoca al afirmar que los incas llegaron a edificar el culto de Pachacámac con el Dios creador, es indudablemente que en el Tawantinsuyo se admitió al Dios creador, aunque tuviera mucho menos importancia cúltica, como ocurre con el creador en casi todas las religiones; además, su énfasis en que habían llegado a esta verdad por la luz natural (tema agustiniano, neoplatónico, que se encuentra también en Las Casas y Acosta) era una manera de reivindicar la grandeza de los incas; más aún, para Garcilaso, los incas, al extender su religión por todo el imperio, ejercieron una misión civilizadora y se convirtieron en avanzada de la predicación cristiana (1943, I: 39).

Queda una última observación sobre la antropología de la religión en Garcilaso. Como se vio la manipulación del mito de San Bartolomé por los mestizos, también debe recordarse la manipulación de los mitos andinos que reseña Garcilaso. Hablando de la isla Titicaca, en el lago del mismo nombre, donde había un templo muy venerado, recoge una *fábula de siglos más antiguos,* diciendo que después del diluvio, *vieron los rayos del sol en aquella isla y en aquel lago primero que en otra parte alguna,* y observa:

> *El primer inca Manco Cápac, favorecido de esta fábula antigua y de su buen ingenio, inventiva y sagacidad, viendo que los indios lo creían y tenían el lago y la isla por lugar sagrado, compuso la segunda fábula, diciendo que él y su mujer eran hijos del Sol y que su padre los había puesto en aquella*

> *isla para que de allí fuesen por todo la tierra doctrinando aquellas gentes, como al principio de esta historia se dijo largamente. Los incas amautas, que eran los filósofos y sabios de su república, reducían la primera fábula a la segunda, dándosela por pronóstico o profecía, si así se puede decir. Decían que el haber echado el Sol en aquella isla sus primeros rayos para alumbrar el mundo había sido señal y promesa de que en el mismo lugar pondría sus dos primeros hijos para que enseñasen y alumbrasen aquellas gentes, sacándolas de las bestialidades en que vivían, como lo habían hecho después aquellos reyes. Con estas invenciones y otras semejantes hechas en su favor, hicieron los incas creer a los demás indios que eran hijos del Sol, y con sus muchos beneficios lo confirmaron. Por estas dos fábulas tuvieron los incas y todos los de su imperio aquella isla por un lugar sagrado, y así mandaron hacer en ella un riquísimo templo (1943, I: 181-182).*

En este párrafo Garcilaso se refiere al mito de Manco Cápac y Mama Ocllo, que ha narrado extensamente en el capítulo 15 del Libro II (1943, I: 41), y reconoce que es una reelaboración hecha por los amautas de un mito inicial, para justificar la conquista y civilización incaicas; aunque el cronista mestizo no hace ningún análisis teórico sobre el mito cuzqueño, similar a los que hacen los antropólogos de la escuela estructural-funcionalista inglesa, es indudable que proporciona muchos elementos para ese análisis.

3. La aculturación indígena. Así como Sahagún recoge en su *Historia* una rica información del contacto cultural hispano-azteca, sobre todo el capítulo 27 del libro X, Garcilaso también analiza los préstamos culturales de españoles a incas, sobre todo en el libro IX, capítulos 16 a 30. En los dos últimos libros de los *Comentarios*, al mismo tiempo de que cuenta las hazañas de los dos últimos incas, hace una historia "natural" del mundo prehispánico, en la que es muy interesante la descripción de la coca y de su empleo (Libro VIII, caps. 9-25), y una detallada descripción de la introducción de animales y plantas de origen europeo (Libro IX, caps. 16-30). La descripción tiene, a veces, la viveza del mejor informe de campo. Por ejemplo, la manera como Garcilaso relata el trabajo de los primeros bueyes llegados al Cusco:

> *Los primeros bueyes que vi arar fue en el valle del Cusco, año de 1550, uno más o menos, y eran de un caballero llamado Juan Rodríguez de Villalobos, natural de Cáceres; no eran más de tres yuntas; llamaban a uno de los bue-*

> *yes Chaparro, y a otro, Naranjo, y a otro, Castillo; llevóme a verlos un ejercito de indios que de todas partes iban a lo mismo, atónitos y asombrados de una cosa tan monstruosa y nueva para ellos y para mí. Decían que los españoles, de haraganes, por no trabajar, forzaban a aquellos grandes animales a que hiciesen lo que ellos habían de hacer. Acuerdóme bien de todo esto, porque la fiesta de los bueyes me costó dos docenas de azotes: los unos me dio mi padre, porque no fui a la escuela; los otros me dio el maestro, porque falté de ella (…). Los gañanes que araban eran indios; los bueyes domaron fuera de la ciudad, en un cortijo, y cuando los tuvieron diestros, los trajeron al Cusco, y creo que los más solemnes triunfos de la grandeza de Roma no fueron más mirados que los bueyes aquel día (1943, II: 255-256).*

A lo largo de su narración, el inca va haciendo una serie de observaciones interesantes sobre problemas de contacto cultural. Antes de enumerar todos los animales y plantas introducidos por los españoles, observa: *me pareció hacer capítulo de ellas aparte, para que se vea y considere cuantas cosas menos y, al parecer cuan necesarias a la vida humana, se pasaban aquellas gentes, y vivían muy contentos sin ellas* (1943, II: 252). Luego reseña los animales (caballos, vacas, cerdos, ovejas, gallinas, etc.) y las plantas (trigo, vid, olivo, frutas, hortalizas, etc.) que se traen al Perú, su multiplicación, las circunstancias de su adaptación al medio, y los precios que alcanzan, haciendo la reseña tanto a base de sus recuerdos como de las informaciones de sus corresponsales del Perú y los indianos que se reúnen con él en España. Tales reseñas, aunque no siempre tienen un carácter muy científico, tienen el valor de un dato de primera mano. Sobre los caballos, comenta: *Comúnmente los indios tienen grandísimo miedo a los caballos; en viéndolos correr, se desatinan de tal manera que, por ancha que sea la calle, no saben arrimarse a una de las paredes y dejarlos pasar, sino que les parece que dondequiera que estén (como sea en el suelo) los han de trompillar, y así, viendo venir el caballo corriendo, cruzan la calle dos o tres veces de una parte a otra; muchas veces acaeció (como yo lo vi), irse a encontrar con el caballo, por huir de él;* por eso, observa que, durante mucho tiempo, los indios no quisieron dedicarse a herrar caballos, *aunque en los demás oficios, que de los españoles han aprendido, hay muy grandes oficiales,* y que *a los principios de las conquistas en todo el Nuevo Mundo, tuvieron los indios que el caballo era toda una pieza, como los centauros* (1943, II: 254).

También son interesantes sus observaciones lingüísticas. Hablando de las plantas americanas dice: *todos los nombres que los españoles ponen a las frutas y legumbres del Perú son del lenguaje de las Islas de Barlovento, que los han introducido ya en su lengua española, y por eso damos cuenta de ellos* (1943, II: 179). Ésta es la razón por la que en el Perú se siguieran utilizando las palabras caribes *maíz, maní, tabaco, etc.,* en lugar de las palabras quechuas correspondientes *sara, ínchic, sairi, etc.* Esto supone que, en un proceso de aculturación, las primeras formas culturales tienen más aceptación y que tras el primer contacto la cultura *cristaliza* y ya no permite innovaciones, como observa Foster[14]; por esa misma razón en le Perú tuvieron más aceptación las formas culturales del sur de España (Andalucía y Extremadura), por ser las que llegaron primero. Garcilaso observa también que los indios inventan palabras quechuas para los animales que nunca habían visto: a los cerdos les llamaban **cuchi,** *porque oyeron decir a los españoles* coche, coche*, cuando les hablaban;* a los gatos, **micitu,** *porque oyeron decir a los españoles* miz, miz, *cuando los llamaban* (1943, II: 259), y a la gallina **gualpa,** término que viene de Atahualpa, porque los indios, como oyeron cantar los gallos, dijeron que aquellas aves, para perpetua infamia del tirano y abominación de su nombre, lo pronunciaban en su canto diciendo *Atahualpa, y los pronunciaban ellos, contrahaciendo el canto del gallo (…). Confieso verdad que muchos condiscípulos míos y yo (…) lo contamos en nuestra niñez por las calles, juntamente con los indiezuelos* (1943, II: 265).

Garcilaso observa también la intensidad de la aculturación hispánica sobre el mundo andino en aquellos años, *porque las ansias que los españoles tuvieron para ver cosas de su tierra en las Indias han sido tan vascosas y eficaces, que ningún trabajo ni peligro se les han hecho grande para dejar de intentar el efecto de su deseo* (1943, II: 268) y porque había entre los colonizadores el estimulo de conseguir *la joya que los reyes (…) habían mandado se diese de su real hacienda al primero que, en cualquier pueblo de españoles, sacase fruto nuevo de España, como trigo, cebada, vino y aceite en cierta cantidad* y *la joya eran dos barras de plata de a 300*

14 Sobre el concepto de *cristalización cultural* véase a George M. Foster, *Cultura y conquista: la herencia española en América* (1960), Xalapa, 1962, Universidad Veracruzana, pp. 389s.

ducados cada una (1943, II: 269). Pero el mayor impulso aculturador venía de la presencia de la nueva población, y por eso Garcilaso dedica el capítulo siguiente al de las innovaciones, el capítulo 31 del libro IX, a los *nombres nuevos para nombrar las diversas generaciones.* Comienza afirmando: *lo mejor de lo que ha pasado a las Indias se nos olvidaba, que son los españoles y los negros,* y recoge los nombres inventados para designar a los diversos grupos étnicos, recordando que el nombre de criollo lo inventaron los negros:

> *De manera que al español y al guineo nacidos allá los llaman criollos y criollas. Al negro que va de acá, llanamente llaman negro o guineo. Al hijo de negro y de india o de indio y de negra, dicen mulato y mulata. A los hijos de éstos llaman cholo; es vocablo de las Islas de Barlovento; quiere decir perro, no de los castizos, sino de los muy bellacos gosenes; y los españoles usan de él por infamia y vituperio. A los hijos de español y de india o de indio y española, nos llaman mestizos, por decir que somos mezclados de ambas naciones; fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en Indias, y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación, meló llamo yo a boca llena, y me honro con él. Aunque en Indias, si uno de ellos le dice "sois un mestizo" o "es un mestizo", lo toman por menosprecio (…). A los hijos de español y de mestiza o de mestizo y española llaman cuatralvos, por decir que tienen cuarta parte de indio y tres de español. A los hijos de mestizo y de india o de indio y mestiza llaman tresalvos, es decir que tienen tres partes de indio y una de español. Todos estos nombres y otros que, por excusar hastío, dejamos de decir, se han inventado en mi tierra para nombrar las generaciones que ha habido después que los españoles fueron a ella, y podemos decir que ellos los llevaron (1943, II: 278-279).*

A pesar de la diversidad étnica del país y de los conflictos que tal diversidad ocasiona –conflictos que Garcilaso no disimula como se desprende del mismo texto transcrito, donde alude a prejuicios interétnicos–, el Inca Garcilaso sostiene la unidad del país por encima de todo. La mejor prueba es la dedicatoria que puso a la segunda parte de los *Comentarios reales*: *a los indios, mestizos y criollos de los Reinos y provincias del grande y riquísimo imperio del Perú, el Inca Garcilaso de la Vega, su hermano, compatriota y paisano,* donde declara ser parte de la familia y de la patria, que forman los tres grupos étnicos más importantes del Perú. El prólogo que sigue confirma esta idea, cuando Garcilaso enumeras las tres razones por las que escribió las dos partes de los *Comentarios*:

La primera, para dar a conocer al universo nuestra patria, gente y nación, no menos dichosa por ser (…) sujeta a nuestros reyes católicos (…), que por haber sido poseída y gobernada de sus antiguos príncipes, los incas (1944, I: 9).

Aunque los conceptos de "patria" y "nación" no tuvieran, a principios del siglo XVII, el mismo contenido exacto que en la actualidad, pues en el siglo XIX y principios del XX, volvió a plantearse el problema de las nacionalidades, es claro que Garcilaso es el primer escritor que muestra la naciente conciencia nacional de la nueva realidad social y política que se va formando en el territorio del Tawantinsuyo, y que los *Comentarios* son el mejor símbolo de esa conciencia nacional. En una ocasión, hablando Garcilaso del primero que llevó trigo a su patria, dice así: *yo llamo así a todo el imperio que fue de los Incas* (1943, II: 267). Es significativo que, con ocasión de la rebelión de Tupac Amaru II, ocurrida en 1780-1781, se diera la real cédula de 21 de abril de 1782, en la que se dice al virrey de Lima: *Igualmente quiere el rey que, con la misma reserva, procure V. E. recoger sagazmente la Historia del Inca Garcilaso, donde han aprendido esos naturales muchas cosas perjudiciales*[15], aunque en la península salía una nueva edición en 1880. Y es también significativo que, poco después de la independencia americana, el general San Martín ordenara que se hiciera una nueva edición de los *Comentarios reales*, como un modo de fortalecer la conciencia nacional.

2. Felipe Guamán Poma de Ayala (1534-1615)

Durante algunos años después del descubrimiento en 1908, por Richard Pietschmann, en una biblioteca de Copenhague, del manuscrito de *El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno* de Guamán Poma, se dudó de la existencia histórica de su autor, pero hoy se conocen documentos que confirman su realidad histórica y añaden datos a su biografía, aunque recientemente se haya suscitado una polémica sobre el autor

15 En *La rebelión de Tupac Amaru*. t. 2, vol. 3º, Lima, 1971, Colección Documental de la Independencia del Perú, p. 267.

de la obra[16]. Con todo, la principal fuente sobre la biografía de Guamán Poma es la *Crónica* misma. Parece que nació hacia 1534 en Suntunto, hoy comunidad del distrito de Cabana, en la provincia de Lucanas (Ayacucho). Se dice descendiente de los yerovilcas de Huánuco y sostiene que el inca Túpac Yupanqui, al conquistar a los yerovilcas, concedió a su abuelo el título de *segunda persona.* Sobre su padre, Martín Guamán Mallqui, cuenta que, como segunda persona del inca Huáscar, recibió como embajador a Pizarra y Almagro en Tumbes, y salvó la vida del capitán Luis Ávalos de Ayala en al batalla de Huarina, llevando desde esa ocasión el apellido del conquistador. Guamán Poma tuvo un hermano materno, don Martín de Ayala, sacerdote, pero no doctrinero (contra quienes el cronista hace las más agudas críticas) y modelo de virtudes cristianas, que debió influir en su educación formal, que debió realizarse en Guamanga y Cusco.

16 El debate ha sido promovido por Laura Laurencich Minelli, profesora de culturas prehispánicas en la Universidad de Bolonia y autora de varios libros, entre ellos *La scrittura dell'antico Perù. Un mondo da scropire.* Bologna, 1996, Cooperativa Libraria Universitaria Editrice Bologna. Ahora prepara otro, *El documento "Historia et rudimenta Linguae Piruanorum". Apuntes para una nueva lectura de la primeros tiempos de la colonia española en el Perú,* sobre dicho documento que se conserva en Ñapóles. Allí dice que Valera no murió en 1597, sino que regresó al Perú y que fue *el autor principal de la Nueva Crónica y Buen Gobierno y no Guamán Poma que es presentado como el testaferro de Blas Valera, que ya no podía morir en cuanto oficialmente muerto.* Al margen de la autenticidad del documento y de los análisis de Laurencich Minelli en distintos congresos, pues la obra no ha sido publicada todavía, parece cierto que Valera murió en Málaga el 2 de abril de 1997. Si la *Nueva Crónica* revela, para muchos, una información histórica y una visión cristiana que parece excesiva en un curaca de principios de la colonia, puede explicarse de distintos modos y sobre todo por la rica personalidad de Guamán Poma, que fue un curaca buen cristiano. Puede consultarse el artículo de Xavier Albo, "La *Nueva Coronica y Buen Gobierno,* ¿obra de Guamán Poma o de jesuitas?" (marzo 1988). La hipótesis de que Valera y otros jesuitas, como el H. Joan Antonio Cumis y el P. Joan Anello Oliva dieran cierta versión sobre la conquista y evangelización, ha sido expuesta por el novelista piurano Gutiérrez en su sugerente ensayo Poderes secretos (Lima, 1995, Campodónico), que sugerente ensayo Poderes secretos (Lima, 1995, Campodónico), que narra el retorno de Valera al Perú y todas las peripecias del manuscrito de la Historia indica, pero el nuevo libro de Laurencih Minelli hace más aportes a los primeros años de virreinato peruano y habrá que esperar su publicación para continuar el debate.

Pero según la *Nueva Crónica*, Guamán Poma decidió recorrer todo el virreinato para defender a los indios e informar al rey: *Se hizo pobre y desnudo sólo para alcanzar y uer el mundo con la y Usencia y uista de ojos de parte de su Majestad. ¿Qué hará esto, dexar hijos y hazienda, valor de ueynte mil, y desnudarse, meterse con los pobres treynta años?*[17] (p. 1094). Se ha especulado mucho sobre la duración y extensión que tuvieron las peregrinaciones de Guamán Poma, como nuevo Quijote deshaciendo entuertos por los caminos del Perú; Porras cree que el cronista indio tuvo un conocimiento personal limitado del territorio del virreinato y se apoya en que hace descripciones bastante exactas de territorios que sí debió recorrer personalmente (Cañete, *tierra caliente yunga de mucha fruta y de pan y vino y mucho pescada,* Pisco, *una villa bonita pegada al mar que bate el agua, y de mucha frescura de la mar y linda vista;* Nazca, con el mejor vino del reino comparado con el de Castilla, *clarísimo, suave, oloroso y de las uvas como mollares, tamaño como ciruelas),* mientras que comete crasos errores geográficos de tierras lejanas (La Paz, tierra *muy linda de temple,* Tucumán, *tierra de mucho pescado,* y Paraguay, *tierra en medio del mar*[18].

Al regresar a su tierra, Guamán Poma se encuentra con que, durante su ausencia, ha sido despojado de su casa y de sus chacras; su conversación con el corregidor Juan de León Flores no resolvió el problema, y el cronista *ací se bino para la ciudad de los Reys de Lima a presentarse a su Majestad enfabor de sus pobres y le sucidió al dicho autor en el camino* (p. 1100). El viaje es contado con lujo de detalles, casi al final de la *Nueva crónica* (pp. 1095-1129). Resulta interesante, porque aparecen en el largo itinerario por los actuales departamentos de Ayacucho, Huancavelica, Junín y Lima, los personajes más típicos de la sociedad colonial. En Castrovirreina, *estando en este estado que un caballo blanco que costó cinqüenta pesos le hizo hurtar el protetor llamado Juan de Mora y Caruajal. Y de ello se quejó y no alcansó justicia,* lo que le hace exclamar: *Mira, señor, Dios del cielo, él haze este daño, un protetor deyndios, al dicho autor. ¿Qué me hará a los yndioss pobres de Jesucristo?* (p. 1101). En el pueblo de

17 Aunque manejo la edición de John Murra, hago las citas a base de la numeración de páginas de la edición original.

18 Porras, *op. cit.* p. 40.

San Cristóbal, un curaca le cuenta que el teniente gobernador y el cura han enviado indias jóvenes a Huancavelica, que acaban prostituyéndose; Guamán Poma y el curaca van a denunciar el hecho ante el obispo, pero la hija del curaca avisa al cura, que ordenó al cronista *que se fuese y no le dixesen nada ni le diese ánimo a los yndios porque le castigaría encima de un carnero y que no quería velle* (p. 1103).

En el pueblo de Chinchay Yunga, el miércoles de ceniza, *oyendo un sermón tan espantable de dicho padre en que dezía que le auía de matalle y curalle como a carneros,* Guamán Poma se sale *por no uer más tantos tormnetos de los pobres, questauaya muy harto de uella en el mundo* (p. 1104). Al cruzarse en el viaje con españoles e indios, éstos muchas veces le preguntaban *con quién andaua en compañía y a quien le seruía,* él respondía que *uenía seruiendo a un hombre grave llamado Cristóbal, por decir Cristo, metía deciendo "bal", aunque dixo Cristóbal de la Crus, que ci era minero o rico (…).* Al insistir ellos si podían ver a ese hombre, él decía: *"Ay uiene alcansándome. Ay lo encontrará se lo busca vuestra merced". Con estas dichas palabras andaua cienpre por el mundo en busca de los pobres de Jesucristo* (p. 1108). En el pueblo de Hatum Jauja se encontró con unas indias que venían huyendo del visitador de la idolatría Francisco de Ávila: *Cin auello ciclo, se huelga y dize que adora piedras. Que no le castiga, ciño que le corosa y le ata en el cuello con una soga y en la mano una candela de sera. Y ancí dize que anda en la procición. Con ello acaua y queda contento el dicho uecitador* (p. 1110). En la villa rica de Oropesa de Huancavelica quedó admirado de *uer en aquella plasa tantas bofetadas y pescozadas a los pobres prencipales. A unos los llamaban cauallos, perros, los quales prencipales (…) maltratan a los demás yndios pobres;* entonces uno de los antiguos vasallos del indio cronista *le conoció y la abrasó y le contó de toda su miseria y trauajos que tenía en la dicha su prouincia y de las dichas minas* (p. 1113). En el valle del Mantaro, que halló *medio despoblado (…), se hacían el más pleytista las dichas yndias, por la causa de que son queridas de los (…) curas dotrinantes y de los dichos españoles y mestisos y mulatos. Y ací les da fuerza y ala y ací las dichas yndias reuelve la tierra y saben levantar testimonio a sus maridos, fornicándose con españoles* (p. 1119). Finalmente, llegó a la ciudad de Lima y *uido atestado de yndios ausentes y cimarraones hachos yanaconas* (criado), *oficiales ciendo matayos* (que presta trabajo), *yndios uajos y tributarios, se ponían cuello*

y ci bestia como español y se ponía espada y otros se tresquilaua por no pagar el tributo ni seruir en las minas. Ues aquí el mundo al rreués (p. 1128). Tales son los últimos datos que conocemos de la vida de Guamán Poma, quien debió de morir en Lima después de 1615, última fecha que aparece en la Crónica.

Pero, independientemente de la exactitud de las fechas que trasmite o de las denuncias que hace, es indudable que Guamán Poma vive y da testimonio sobre una época muy significativa de la historia del indio peruano: la época de las guerras civiles, donde participa un conquistador cuyo apellido él lleva; la época del movimiento mesiánico del Taqui Ongoy, organizado por el indio Juan Chocne, a cuyo extirpador Cristóbal de Albornoz, Guamán Poma retrata en sus dibujos; la época del virrey Toledo, con la política de reducciones, la mita minera y la consolidación del régimen colonial; la época de las composiciones de tierras, que se inician al final del siglo XVI y, finalmente, la época de las grandes crisis demográficas.

El principal escrito de Guamán Poma es la *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Se trata de un manuscrito de 1, 179 páginas, de las cuales 456 tienen dibujos. Debió escribirse entre 1589 y 1615. La primera parte, la *Nueva Crónica*, tiene 455 páginas, y la segunda, el *Buen Gobierno*, 740. La primera parte trata de las cinco edades de la creación y de las generaciones de los indios (pp. 12-33), de los reyes incas, coyas y capitanes (pp. 79-181), de las ordenanzas (p. 182-233), de los años, meses, ritos y ceremonias (p. 234-328), de la administración de los Incas (pp. 328-367), de la conquista del Perú por Pizarro y las guerras civiles (pp. 368-435). La segunda parte narra el gobierno de los nueve primeros virreyes (pp. 436-471) y describe, con cierto análisis y crítica con una teoría de los roles, cada uno de los grupos sociales del virreinato: obispos y funcionarios eclesiásticos (pp. 472-483), miembros de la Audiencia (pp. 484-487), corregidores (pp. 488-533), españoles y soldados (pp. 534-547), encomenderos (pp. 548-560), curas y visitadores eclesiásticos (pp. 561-702), negros esclavos (pp. 703-712) e indios principales y comunes (pp. 738-908). Finalmente, Guamán Poma recoge unas consideraciones sobre la vida social (pp. 909-960) y política colonial (pp. 961-981), presenta la provincia y pueblos del reino (pp. 982-, 1094), narra su viaje desde

su tierra a Lima (pp. 1095-1129) y recoge el calendario y las actividades de los meses del año (pp. 1130-1179). En 1991 se publicó otro escrito de Guamán Poma con el título de *Y no ay remedio* (Lima, Centro de Investigación y Promoción Amazónica, edit. Elías Prado y Alfredo Prado); se trata de un expediente del valle de Chupas, donde interviene Guamán Poma queriendo probar sus ancestrales derechos de propiedad.

El manuscrito de la *Nueva crónica*, que se conserva en la Biblioteca Real de Copenhague, a dónde no se sabe cómo llegó, y donde fue descubierto por Richard Pietschmann de la Universidad de Góttingen, se publicó por primera vez en facsímil en 1936 (París, Instituí d'Etnologie) por Paul Rivet; hay una edición boliviana de Arthur Posnansky (La Paz, 1944, Instituto Tiahuanaco de Antropología) y otra peruana de Luis F. Bustíos (Lima, 1956-1966, Ministerio de Educación, tres tomos), que interpreta a veces el duro castellano[19] de la crónica con excesiva libertad. Pero las ediciones mejores han aparecido en los últimos años. En 1980 la de Franklin Pease (Caracas, Biblioteca Ayacucho) y la de John Murra (México, Siglo XXI). Esta edición, que tiene junto al estudio de Murra otros dos de Rolena Adorno y Jorge L. Urioste, ha sido reeditada en la colección crónicas de América (Madrid, 1987, Historia 16, tres tomos), que es la que utilizo[20].

---

19 Urioste aborda este tema en su estudio de la edición de Historia 16: *El castellano de Waman Puma es complejo, oscuro y en algunos pasajes parece tener una gramática propia. Es un estilo donde la coordinación de oraciones y frases da origen a una narración atiborrada y un conglomerado de conceptos que no se ciñe a las normas gramaticales del castellano de la época. El análisis del castellano de Waman Puma sugiere que una de las razones de su estilo peculiar y desconcertante es una posible influencia del quechua. Esta hipótesis no explicaría todas las idiosincrasias del lenguaje de la crónica, sino sólo aquellas donde pueda descubrirse un sustrato quechua* (1987: LXXV). Luego expone ejemplos sobre dicha influencia del quechua en el castellano del cronista.

20 La bibliografía sobre Guamán Poma es muy abundante. Sólo quiero señalar dos buenos libros, editados ambos en el Fondo Editorial de la Universidad Católica del Perú: Rolena Adorno, *Cronista y príncipe: la obra de don Felipe Guamán Poma de Ayala* (1989) y Mercedes López-Baralt, *Guamán Poma, autor y artista* (1993), cuyo enfoque es la visión del texto, tanto verbal como visual, como constructo literario y artístico. El tema pictórico lo expone también Abraham Padilla Bendezú en *Huamán Poma, el indio cronista dibujante.* México, 1979, Fondo de Cultura Económica.

El gran aporte del cronista indio es su información sobre la sociedad andina prehispánica y colonial. *En el prólogo al lector cristiano,* Guamán escribe:

> *biendo la ocación en las manos al escrito, para sacar en linpio estas dichas historias ube tanto trauajo por ser cin escrito ni letra alguna, ciño más de quipos (cordeles con nudos) y rrelaciones de muchas lenguaxes ajuntando con la lengua castellana y quichiua ynga, aymara, poquina colla, canche, cana, charca, chinchaysuyo, andesuyo, condesuyo, todos los bocablos de yndios, que pasé tanto trauajo por ser serbicio de Dios Nuestro Señor y de su Sacra Católica Magestad, rrey don Phelipe el terzero.*
> *Gasté mucho tiempo y muchos años, acordándome que a de ser prouechoso a los fieles cristianos para emienda de sus pecados y malas uidas y herronías y para confesarse los dichos yndios y la saluación de las dichas ánimas y la dicha ynpreción ygozo deste dicho libro, Primer y nueua coránica y de uien uiuir de los dichos cristianos, yntitulado de los primeros que auido coronestas y áuiles, ynprimido por auilidad de los yndios préncipes y señores del rrey no de las Yndias (p. 11).*

Poco antes ha afirmado: *escrito y debojado de mi mano y engento para que la uaridad de ellas y de las pinturas y la enbinción y dibuxo a que vuestra Majestad es inclinado, hagafázil aquel peso y molestia de una letura falta de enbinción y de aquel ornamento y polido ystilo que en los grandes ingeniosos se hallan* (p. 10), caso único entre los cronistas, con excepción de la *Historia General del Perú* del mercedario Martín de Murúa. Sin embargo, el cronista indio no da más información sobre las fuentes que tuvo para su *Nueva crónica*, y en cuya composición se demoró como treinta años. En la primera parte se sirvió de la tradición oral *(quipos y rrelaciones de muchas lenguaxes),* reelaborada por él dentro de sus categorías de indio aculturado; en la segunda parte, además de fuentes escritas, debió utilizar el material recogido en su peculiar trabajo de campo, recorriendo los caminos del Perú. Voy a limitarme a señalar, como aportes, la tradición mítica de la *Nueva crónica*, su proyecto político y su concepción de la historia.

2.1. La tradición mítica en la Nueva crónica

Después de presentar las cinco edades del mundo, cada una de las cuales comienza con Adán y Eva, Noé, el patriarca Abraham, el rey

David y Jesucristo, respectivamente, Guamán Poma expone las cuatro generaciones o edades de los indios: *Uari Uira Cocha runa, Wari runa, Purun Runa y Auca runa,* a las que añade la historia de los incas, que forman la era de los *Inca runa.* Las cuatro generaciones no tienen rasgos totalmente diferenciados en la versión de Guamán Poma, o muestran ciertas inconsistencias, comunes a otras partes de la crónica. La **primera edad** (p. 48-52) son *Uari Uira Cocha runa.* Provienen del *multiplico de los dichos españoles que trajo Dios a este rreyno de las Indias, los que salieron de la arca de Noé, diluuio* (p. 49) y duran 830 años. No sabían construir casas, vivían en cuevas y bajo las peñas y se vestían de hojas de árboles, pero empezaron a trabajar y arar la tierra. Aunque bárbaros, tenían *una sonbrilla y lus de conosemiento del Criador y Hazedor del cielo y de la tierra y todo lo que hay en ella* (p. 52) y no *ydulatrauan a las* uacas*, ni al sol, ni a la luna, estrellas, ni a los demonios* (p. 50-51); de ello, deduce Guamán Poma que era *gente buena* y termina la descripción con un consejo, cuyo sentido moral examinaré después: *Ued esto, cristianos letores, de esta gente nueba y prended de ellos para la fe uerdadera y serbicio de Dios, la Santícima Trinidad* (p. 52).

La **segunda edad** (pp. 53-56) son los *Uari runa* y dura 1312 años. Construyen andenes e inicina la agricultura de regadío. Abandonan las cuevas y edifican viviendas en forma de horno, llamadas *pucullo,* y hacen sus vestidos de pellejos suavizados. Invocaban al Ser supremo y no adoraban a los ídolos, ni a las wakas. El cronista recoge una invocación en quechua, similar a la que recoge Molina, que reproduce Cobo: *Señor fundamental y presente, ¿dónde estás? ¿En el lugar superior? ¿En este mundo? ¿En la tierra inferior? ¿En la tierra cercana? Creador de este universo, hacedor del hombre, ¿dónde estás? Óyeme* (p. 54).

La **tercera edad** (pp. 57-62) son los *Purun runa* y dura 1230 años. Los indios comienzan a vestirse con tejidos fabricados con hilos de diversas clases y a adornarse con plumas; eligen reyes y capitanes entre los legítimos descendientes de los *Wari Wiracocha runa* y tienen buenas leyes. Abren caminos y emigran a las tierras templadas o calientes. En esta época aprenden a teñir la lana, a criar el ganado (llama y alpaca) y a beneficiar los metales, fabricando prendas de oro y plata macizos. Por no saber leer ni escribir, estuvieron ciegos, y así dijeron que *salieron*

de cueuas y peñas, lagunas y serros y de rríos, ueniendo de nuestro padre Adán y de Eua, conforme el traje y uáito de trabajar, arar y adorar a Dios y Criador (P. 60).

Finalmente, la **cuarta edad** (pp. 63-78) son los *Auca runa* y dura 2100 años, período en el cual sigue creciendo la población a un ritmo mayor que en las otras edades. *Comenzaron a reñir y batalla y mucha guerra y mortanza* (p. 64). Por eso, los *Auca runa* construyen fortalezas llamadas *pucaras* y comienzan a quitarse sus mujeres, hijos, chacras, sementeras, acequias y pastos, mostrando crueldad en sus luchas. Según sus leyendas, durante las batallas se convierten en leones, tigres, gavilanes y, por eso, utilizan los nombres de esos animales como apellidos, en recuerdo de las hazañas. *De como eran filósofos y astrólogos, gramáticos, puetas con su poco sauer, cin letra nenguna, que fue mucho para indio Pompelio, Julio Zézar. Y ací conocían por las estrellas ycometas lo que había de suceder* (p. 68). Por su carácter belicoso, abandonaron las tierras bajas y despoblaron los pueblos y se fueron a vivir en las zonas montañosas y fortificadas, donde hacían sus guerras; a pesar de todo, tenían una sociedad justa y buenas costumbres; por ejemplo *los yndios uzauan de misericordia y por ello todos comían en la plaza pública por que se allegasen pobres pelicrinos, estrangeros, güérfanos y los que no tenían que comer (…). Ningún nación a tenido este costumbre y obra de misericordia en todo el mundo como los yndios de este rreyno, sanata cosa* (p. 66). Además, su culto era al Dios Creador y no adoraban al sol, la luna, las estrellas, o las *uakas.* Cuando los incas conquistaron a los *Vaca runa,* los reyes y señores locales recibieron el título de segunda persona del inca.

Aunque retornaré a las cuatro edades de los indios al hablar del concepto de historia en Guamán Poma, quiero adelantar dos observaciones. Una es que las cuatro edades marcan cierta evolución en la vivienda, el vestido, la producción y, en general, en la complejidad de la cultura, pero no total, y así desde la primera edad se conoce la agricultura y se da culto al Creador, sin caer en la idolatría, y se organiza una sociedad que satisface las necesidades de sus miembros. La otra observación es que el papel civilizador que Garcilaso atribuye a los incas, Guamán Poma lo atribuye a los señoríos regionales anteriores al Tawantinsuyo; al menos presenta un cuadro bastante luminoso y llega a

decir que, *aunque entre ellos auido batalla y muerte por defenderse ellos y sus tierras, como hombres, no como bárbaro animal;* más aún, el cronista piensa que, *ci le faltasen estos dichos tres uicios de enborracharse y guerra y quitarse sus haziendas en guerra no tablera, fueran sanctícismos hombres en este tienpo ci llegase su apóstol de Jesucristo* (pp. 73-74).

Por eso, los incas son los que introducen la idolatría y las conquistas injustas; el mismo nombre de incas significa conquistadores, usurpadores o invasores, con lo que Guamán se acerca a la tesis de Toledo, no para justificar la conquista española, sino para condenar la expansión incaica a expensas del señorío regional de los yerovilcas, de los que Guamán Poma decía descender. El mito de Manco Cápac toma el cronista indio una forma bastante diferente:

> *La primera historia de los primer rrey Inga que fue de los dichos legítimos dezendientes de Adán, Eua y multiplico de Nué, y de primer gente de Uari Uira Cocha Runa y de Uari Runa y de Purun Runa y de Auca Runa: Daquí salió Capac Ynga, Tocay Capac, Pinau Capac, primer Ynga, y se acabó esta generación y vasta, y de las armas propias que ellos pintaron y se nombraron las más uerdaderas.*
>
> *Como del primer coronistafue declarado hijo del sol, Yntip Churin: Primero dijo que era su padre el sol y su madre la luna y su hermano el luzero. Y su ídolo fue Uana Cauri, y adonde digeron que salieron fue llamado Tambo Toco y por otro nombre le llamó Pacari Tanbo. Todo lo dicho adoraron y sacrificaron. Pero el primer Inga, Tocay Capac, no tuboydolos ni serimonias; fue linpio de eso hasta que comensó a rreynar su madre y muger de Mango capac Inga y su casta. Fueron de los amaros y serpientes, que todo lo demás es coza de burla lo que dizen y pintan de los dichos Yngas.*
>
> *Estos dichos Yngas se acauaron y comensó a rreynar Mango Capac Inga (…). El dicho primer Inga Mango Capac no tubo padre conocido; por eso la digeron hijo el sol, Yntip Churin, Qillap Uauan (lit. hijo del sol, hijo de la luna). Pero de uerdad fue su madre Mama Vaco. Esta dicha muger dizxen que fue gran fingedora, ydúltera hichesera, el cual hablaua con los demonios del infierno y hazía ceremonias y hecheserías. Y ací hazía hablar piedras y peñas y palos y zerros y lagunas porque le rrespondía los demonias. Y ací esta dicha señora fue primer enbentadora de las dichas uacas ydoslos (…). Que el dicho Inga no tubo tierra, ni pueblo que aya parecido ni auer parecido padre ni casta. Dizen que la madre fue mundana y encantadora, la primera que comensó a servir y a tratar a los demonios. Y ací que*

> *como puede hazer hijo del sol y de la luna de treze grados de cielo questá en lo más alto del cielo, es mentira y no uenía por derecho de Dios ni de la justicia de ser rrey el rrey no y dize que es amaro, serpiente y demonio, no le biene el derecho de ser señor y rrey como lo escruen (pp. 80-82).*

Pero, junto a este mito, Guamán Poma recoge otros de las tradición andina, como el del pobre que pedía limosna en los pueblos donde se celebraban fiestas, y por no ser atendido, Dios castigaba al pueblo egoísta, sepultándolo bajo un cerro o convirtiéndolo en una laguna (p. 94), mito que recoge también Francisco de Ávila en Huarochirí (1966: 47-49) y que se cuenta todavía en la región cuzqueña para explicar el origen de ciertas lagunas. O el mito de la predicación del apóstol Bartolomé, quien convirtió al cristianismo al chamán indio Anti: *Y en señal del santo milagro y bautismo* –cuenta el cronista indio– *dejó la santa crus de Carabuco, la questá de presente por testigo del santo milagro y la llegada del bienabenturado apóstol de Jescristo, San Bartolomé. Y la fiesta del santo apóstol y la sanctícima crus a de ser como pascua del año* (p. 94). No hay que olvidar que las tres fiestas más importantes en la liturgia son las tres pascuas (navidad, resurrección y pentecostés), y así la expresión de Guamán Poma indica tanto la importancia atribuida por Guamán Poma a la predicación de San Bartolomé, como su conocimiento de la doctrina católica que revela la expresión.

Sin embargo, extraña que en la *Nueva crónica* no haya ninguna referencia al mito de Inkarrí, a pesar de haber sido Guamán Poma testigo del movimiento del Taqui Onqoy y a pesar del contexto mesiánico de la crónica, que se envía al rey para que éste como inca restaure el orden del universo, que "está del revés". Pero puede deberse a que el cronista no tenía simpatía al Inca y así no esperaba su retorno o a que su mesianismo es más cristiano, como aparece en ciertas expresiones; por ejemplo, en el comienzo de la segunda parte, al tratar de los males de los indios, dice: *Estos pobres de Jesucristo, sólo podrán tener descanso, cuando vuelva Jesús al mundo por sus pobres, como ya lo hizo una vez y acabe con tantos daños y males que pasan en este reino. Pues todos están contra ellos, hasta los pobres de Castilla que debían favorecerlos y ayudarlos, porque sufren como ellos: una vez que llegan a este reino se vuelven sus enemigos* (Bustíos 1956, II: 88).

2.2. Un proyecto político alternativo

La segunda parte de la *Nueva crónica* no es sólo una crítica al régimen colonial. Es posible descubrir también en ella un verdadero proyecto alternativo, que no es muy radical. ¿Por qué? Pienso que hay un conjunto de circunstancias que explican quizás la escasa radicalidad. Guamán Poma conoce bien la complejidad del mundo colonial y todos los intereses creados, escribe en la última época de su vida, habla desde la memoria colectiva yerovilca, para la que los incas eran los primeros culpables, tenía una visión religiosa que le hacía relativizar las cosas y quería lograr algo con su "carta al rey", sabiendo que la utopía total puede ser tranquilizante para el que la propone, pero poco eficaz a la larga y lo mejor acaba siendo enemigo de lo bueno. Un analista del este proyecto es Porras. Para él, lo que pretende Guamán Poma *es una restauración de los antiguos caciques o Auqui Cápac Churi, y un nuevo reparto de las antiguas preeminencias, pero subsistiendo la desigualdad y un implacable régimen de castas*[21]. Más adelante Porras dice:

> *El trazo de la ciudad o provincia ideal que Guamán Poma propone para reemplazar la realidad ominosa que le ha tocado en suerte, tiene mucho de república platónica, por la comunidad de bienes para el pueblo y el gobierno de los filósofos y ancianos, pero por la rigidez y autoritarismo primitivos, se acerca más a modelos americanos más próximos y afines, a las misiones jesuíticas del Paraguay o a las "reducciones" tan denostadas del Virrey Toledo, cuyo elogio como legislador está a cada rato, a regañadientes, en la pluma del cronista en esta parte de la obra. Difiere, en cambio, fundamentalmente, de la utopía indianista de Vasco de Quiroga en México. La organización del obispo de Michoacán estaba fundada en la humanidad y en la caridad cristiana, en los dulces vínculos familiares, la del indio Lucana, en un rígido estatismo, jerárquico e insensible, implacablemente aristocrático, sin las virtudes del régimen incaico y con todos los defectos de la burocracia española. De ambos toma directamente la dureza*[22].

Es interesante, en este sentido, comparar el proyecto político utópico de Guamán con los otros proyectos políticos utópicos que se vieron anteriormente. Guamán Poma exige caciques de *linaje,* pone una jorna-

---

21 Porras, *op. cit.* p. 68.

22 *Ibíd.,* p. 69.

da de diez horas de trabajo (de 7 a. m. a 6 p. m., con una hora de descanso para comer), determina el tamaño de cada huerto familiar (uno o dos topos), da un enorme poder fiscalizador a los *quipucamayoc*, que deben llevar cuenta de todo, etc. Tal proyecto no se presenta de un modo definido en una parte de la *Nueva crónica*, sino que hay que desenterrarlo bajo las críticas, digresiones y consideraciones del anciano cronista. Pero hay un capítulo de la obra, que sigue al de las consideraciones, donde se simula un dialogo entre Guamán Poma y Felipe III y donde el cronista expone sus ideas políticas:

> *Quiciera seruir a vuestra Magestad como nieto del rrey del Pirú, uerme cara en cara y hablar, comunicar de presente sobre lo dicho no puedo, por ser biejo de ochenta años y enfermo, yr a tan lejos. Agradéscame este seruicio de treynta años y de andar tan pobre, dejando mi casa y hijos y haziendas para-servir a vuestra Majestad. Y ancí que por lo escrito y carta nos ueremos. Y ací vuestra Magestad me uaya preguntado, yo le yré rrespondiendo desta manera: Su Magestad pregunte: "Don Felipe, autor Ayala, dime cómo antes que fuese Ynga auía multiplicado los yndios deste rreyno". Digo a vuestra Magestad que en aquel tienpo (…) (p. 962).*

En seguida, el capítulo recoge la formulación más condensada del proyecto político de Guamán Poma. Paso a hacer una breve exposición del mismo, presentando sucesivamente sus medidas sobre demografía, economía, política y religión católica:

a. Medidas demográficas. Por medio de tres preguntas sucesivas, referidas al pasado andino, al presente colonial y al futuro, Guamán Poma presenta su visión demográfica. En **el pasado andino** creció mucho la población por la unidad de poder, ya que *en este tienpo auía un rrey y principales* y *sacaua oro y plata y seruía en sementeras y ganados y sustetua fortalesas* y el cronista llega a decir, en una frase evidentemente retórica, que el pueblo más chico *tenía mil soldados; otros pueblo, cinqüenta mil y cien mil* (p. 962). En cambio, en el **presente colonial,** disminuyó mucho la población por el mestizaje, pues *lo mejor de las mugeres y donzellas lo toman para sí los (…) españoles (…). Y ancí ay tantps mesticillos y mesticillas en este rreino* y por la explotación colonial, que ha sumido a la población en cierta desesperación, negándose a reproducirse: *de tanto agravio y daño, se ahorcan ellos propios como los indios Changas en Andaguayllas. Esta un serrillo lleno de yndios, yndias.*

Quiere murir una uez que no uerse en tanto daño (p. 963). Como volveré a esta oposición de Guamán Poma al mestizaje, sólo deseo destacar la hipótesis de la desesperación para explicar la catástrofe demográfica, como si los indios vencidos hubieran decidido no reproducirse porque el mundo colonial no merecía vivirse, hipótesis que no maneja ningún autor no indio que aborda este tema, como Acosta o López de Velasco). La catástrofe demográfica del primer siglo de la colonia y su repercusión innegable en la vida económica y política del virreinato es denunciada por el cronista indio con una energía increíble:

> *Sacra Católica Real Magestad, digo que en este rreyno se acaua los yndios y se an de acauar. desde aquí de ueynte años abrá yndio en este rreyno de que se cirua su coron rreal y defensa de nuestra santa fe católica. Porque cin los yndios, vuestra Magestad no uale cosa porque se acuerde Castilla es Castilla por los yndios (…).*
>
> *Porque a de conzederar que un rreyno lo pierda de tanto ualor uestra Magestad que tanto le aya ualido se pierda y se acauen todos los yndios que ya están despoblados. Adonde auía mil ánimas, ya no ay ciento. Y todos biejos y viejas no pueden ya multiplicar. Aunque aya ya yndios solteros, se casan con bieja que no pueden parir (p. 964-965).*

Sobre **el futuro**, Guamán Poma exige que los funcionarios coloniales y los españoles en general no molesten a los indios, *cin pasar a más y dexen gozar sus mujeres y haziendas y los dexe sus doncellas. Y no ayga tantos rreys y justicias sobre ellos y los dexen multplicar. Y sean castigados grauemente y quitados de sus oficios* (p. 963), y propone que los españoles se casen con españolas y dejen en paz a las indias. Otro punto importante para la política de población es recuperar a los indios que han dejado sus propios pueblos. Sobre eso el cronista indio presenta una interesante tipología de los fugitivos, formada por cimarrones o vagabundos, forasteros y huérfanos:

> *El primero, los cimarrones guagamundos son ellos mismos que ellos le llama quita suua (ladrones huidizos), poma ranra (bandillas de puma), choqui aquilla (¿vasija de oro?). Le llama guaguamundo que ellos salieron de sus pueblos por ser ladrones y salteadores y jugadores, borrachos, peresosos y comedor de coca, quilla uanana (escarmiento de los perezosos). El segundo, los ausentes, los preciguidos con trauajos y ocupaciones y agramados en sus personas, en sus haciendas y mujeres y hijos de los dichos corregidores,*

> *padres, comenderos, caciques prencipales destos rreynos. Dize ellos: "Chicnisca runa, llactamanta carcaso runa (…) ("Hombres aborrecidos, hombres expulsados del pueblo, hombres atacados, hombres quehan perdido su hacienda y todo lo demás, hombres acusados, hombres desafortunados sin nadie que los ayude, los más desafortunados de los que están en el pueblo").*
>
> *El tersero, los dichos güerfanos yndios, yndias le sacan de sus pueblos para sus criados y muchachos y chinaconas, ama, el corregidor, padre, comendero, escriuano, teniente, mayordomo. Hazen presente de ellos a sus parientes; a las ciudades los lleua por fuersa cómo les maltrata y castigan como a sus negros esclabos. Castiga cruelmente y les da mala uida a estos dichos güerfanos. Y ancí de sus poderes tornan ausentarse de ellos. Y porque no le gana gran daño, no se buelben a sus pueblos y rreduciones y se uan a otras ciudades estos dichos indios, yndias güerfanos. Y ací quedab yabaconas, chinaconas en este rreyno. A éstos les llama uaccha, lurucha, manayayayoc mana mayoc, misqui uicza, hillo, suua, quilla muchacho, mana llamcacoc muchacho, quita muchacho, quita uasca chinacona (ncesitados, sin padre ni madre, barrigadulces, golosos, ladrones, muchachos perezosos que no trabajan, huidizos, criadas huidizas y holgazanas). Ací les llama entre ellos para que se rrecoxa en su pueblo (pp. 968-969)*

Es indudable que esta tipología es un buen reflejo de la realidad colonial y que explica la movilidad de la población en el virreinato. Para frenar esta huida de los indios y para que los pueblos no queden *solitarios, yermos,* Guamán Poma **sugiere varias medidas.** En primer lugar, *conviene que vuestra Magestad como rrey* Inga, *le mande dar título y pocición de que se rredusga y pueble y se le dé sementeras y pastos y juridición y propedad que tenían aquellos que pociyyan. Tenga esta merced para seruir a Dios y a vuestra Megestad quando lo pidan los indios de multiplico deste rreyno de títulos, de tierras* (pp. 967-968). En segundo lugar, el rey debe disponer que los indios que no se ausentan, ni vayan a las minas y plazas de este reino a cumplir con sus servicios, sin que *a cada uno de ellos le fueren asentado por la lista,* para que puedan ser detenidos con facilidad. Las medidas sugeridas por el cronista indio son de innegable dureza:

> *En nombre de vuestra Magestad le mande buscar y sacar y le dé mandamiento el cacique principal para sacalle de cualesquiera lugar questubiere en todo este rreyno. Lo busque un español mestizo o mulato con costas y salario, de cada yndio a peso, y que lleue grillos y lleue en un caballo enxalmado. Y que el dicho yndio sea entregado con su muger y hijos a la justicia*

> *de las minas y áe la plasa. Y que el yndio trauaxe preso con una calsa de hierro, preso. Por días y jurnal se la pague al aguazil quatrilleros y que a estos yndios le den de comer a su cosata y trauaxe hasta cumplir de la costa de comid y priciones y del alguazil del rrey. Y de ello pague el tributo todo lo que deue (p. 968).*

En tercer lugar, debe ordenarse en todo el reino que los españoles *no tengan indios (…) en su poder. Ni le detenga una hora de fuerza ni contra su holuntad ni que le apremie a trauajar. El quien la tuhiere por uno solo, le pene cien pesos (…). Acimismo a las justicias que no executare de las dichas ciudades y cabildo, se les pene mil pesos* (p. 976). En cuarto lugar, se ordene que los indios regresen a sus pueblos de origen cuando salgan de ellos por una causa justa: los enfermos, una vez que se han curado en los hospitales, y los mitayos, al cumplir su servicio personal en las minas; pero, *los yndios rrescatadores tengan lisencia dos días enteros en un pueblo* (p. 976). En quinto lugar, *que en cada prouincia se rrecoxa yndios, yndias, muchachos en algún pueblo biejo questán perdidos. Y dalle sementeras y pasto amojonado, para que allí cirua a Dios y a vuestra Majestad y se llame yndios de vuestra corona rreal* (p. 963).

Finalmente, el rey debe mandar que en los pueblos de indios *no estén ningún español, mestizo, cholo, mulato, zanbahigo, casta de ellos, cino fuere casta deyndio, que a todos les eche a chicos, grandes, casados. Lleuando sus mugeres las eche a las ciudades, uillas* (p. 977). Llama la atención el desprecio con que Guamán Poma mira a los mestizos, a diferencia del Inca Garcilaso, que se sentía orgulloso de sus sangres y de sus dos herencias culturales. La razón de esta postura muy radical, sobre todo si se tiene en cuenta que el cronista indio es un aculturado y acepta las grandes líneas del proyecto colonial, se verá al tratar de su concepción de la historia.

b. Medidas económicas. Ya se vio que uno de los medios sugeridos por Guamán Poma para aumentar la población era dotar a los indios de las sementeras, pastos y propiedades que tuvieron antiguamente. En la misma línea, entre sus medidas económicas, propone al rey lo siguiente:

> *A de sauer vuestra Magestad que an de tener hazienda de comunidad, que ellos llaman sapa, de sementeras de mays y trigo, papas, agí, magno (ver-*

dura seca), algodón, uiña, obrage, teñiría, coca, frutales. Y que las doncellas y Mudas hilen y texan, diez mugeres una piesa de rropa en un tercio de la comunidad, sapci. Y tengan ganados de Castilla y de la tierra de su comunidad y sapci. Y de cadayndio oyndia tengan hazienda (p. 963).

Pero la vida económica de la colonia descansaba sobre la minería y por eso el cronista indio centra su atención en este punto en el marco de la explotación colonial, pues los indios, *lo primero, reciben gran daño de los miemos y de las justicias que entan allí; los qüelga de los pies y le asota colgado la güergüenza fuera y le hace trauajar de día y de noche. Quando se la paga, la mitad y la mitad le hurta (p. 964)*. Las soluciones que propone para remediar esta situación son tres.

La primera es **reducir el número mitayos.** En lugar de la reglamentación vigente de servir en la mita uno de cada siete varones adultos, Guamán Poma propone que *de onze yndios, un yndio se puede sacar. Y haga suerte: una prouincia descanse eys meses, entre otra provincia* (p. 964). No deja de extrañar que, en una época en que se polemizó tanto sobre la supresión de la mita minera[23], el cronista indio se limite a pedir la reducción del número de mitayos. Esa postura realista se debe, sin duda, a su conocimiento de la importancia de la minería para la vida económica colonial, y por eso concluye sus propuestas diciendo: *haciendo guardar todo lo dicho, será muy rrico vuestra Magestad y su corona rreal. Todo será para que goze todo el rreyno del mundo y estén en el seruicio de Dios y de vuestra corona rreal* (p. 964).

La segunda solución propuesta es una **buena atención médica:** *vuestra Magestad mande hazer merced a cualquier yndio o negro o español que sepiere curar azogado y sanallo, la pague* (p. 964). Guamán Poma conocía bien, por sus largos viajes por el virreinato, que muchos indios mitayos morían en Potosí y en los demás asientos mineros. Y la tercera

23 Vargas Ugarte ha recogido, en *Pareceres jurídicos en asuntos de Indias* (Lima, 1951), un conjunto de documentos, enviados al rey sobre todo por jesuitas de Lima, Potosí y Huancavelica, acerca de los problemas sociales y morales de la mita minera. Dicha obra ha sido reeditada y ampliada por Quintín Aldea Vaquero, El indio peruano y la defensa de sus derechos (1596-1630), Lima, 1993, Pontificia Universidad Católica, y Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

solución es más radical, pues se propone cierta "nacionalización" de las minas, para que los **indios puedan denunciar minas** y hacerse mineros:

> *Digo a vuestra Magestad es que desencubriendo minas de oro o de plata o de azogue, plomo, estaño, cobre, colores, es que descubriendo, luego se mete españoles y lo quita y maltrata a los yndios. Y ana no quieren denunciallo. Ci vuestra Magestad se compuciera con el descubridor y le hiziera merded, todas las minas buenas estubiera desecubierto y fuera muy rrico rreyno y estubiera rrico vuestra Magestad, más rico que todos los rreys. Y será mayor monarca del mundo vuestra Magestad (p. 964).*

Aunque no sé si algún indio se convirtió en minero, la propuesta de Guamán Poma era ya parte de las normas coloniales, pues aparece en las "Ordenanzas sobre el beneficio de las minas de Huamanga y Huancavelica y régimen laboral de los indígenas (20 de enero de 1571) de Toledo": *item que los indios que descubrieren minas gocen del derecho de descubridores y se les darán indios para labrarlas como a los españoles y se entenderán con ellos las ordenanzas de minas como los españoles* (Sarabia 1986: 91), donde aparecen otras medidas de protección a los mitayos similares a las propuestas por Guamán Poma. Este, efecto, propone que los mitayos de la mina sirvan en la plaza: *que los yndios que ciruen en la piusas de las ciudades se truque, entren estos yndios un año y los otros entren a la plaza como quien descansa de la minas. Porque no tienen peligro los de la plasa,* y añade la motivación de siempre: *que quien lo pierde todos sus bazallos yndios, lo pierde todo* (p. 970). Que los indios *muchachos hasta llegar de más de veynte años de su edad que no entren a ningún socaban de minas de azogue y de plata, oro ni al fundir y al horno de azogue porque como son tierna edad y muchacho, luego le da asogado* (p. 970). Que en todos los socavones de las minas haya una despensa con agua y comida para los accidentes: *si acaso se encierre dentro, tengan ayuda de Dios, comida y ueuida y que de día y de noche le desmonte y le destape porque se salue los que están tapados* (p. 971). Que no se permita que los indios se queden a trabajar en las minas, una vez terminado su turno de mita, como ocurría a menudo. Finalmente, que no se impida el necesario desahogo a los indios:

> *conbiene que todos los yndios que fuere a seruir a las minas que un mes sea libre de los seruicios personales y que se encomienden a Dios y ala Santa María y a todos los santos y santas ángeles. Y se huelguen, canten sus can-*

> *ciones y taquíes (danzas) con sus mugeres y hijos y parientes. Porque quizá esteyndio ua amurir como se an muerto y hundise, quedar manco, tullido, que ya no le a de ver su mujer ni sus hijos. Y se confiesen y comulguen y hagan testamento y los demás indios se huelguen cada uno en sus casas en este rreyno. Y que le dexe el corregidor y padre y alcaldes. Porque con color desto, le quita todo cuanto tiene y le desuella al pobre Yci el yndio y yndia fuere borracho atreuido, por la mañana la justicia le den cinqüenta asotes por borracho. Y esto a de ser que aya rreñido con su uger o con otro yndio y esto siempre en cuando haya reñido con su mujer u otro indio. Yací no le baya a su casa a buscalle el padre ni el corregirdor ni alcaldes. Como está mandado por las Hordenansas de don Francisco de Toledo (p. 970-971).*

c. Medidas políticas. La última propuesta de Guamán Poma hace alusión al ordenamiento de Toledo y a los abusos de las autoridades. También en este punto el cronista indio tiene **una postura moderada;** él no se cuestiona el dominio español, ni se plantea el problema de los justos títulos de la conquista, pero denuncia todos los abusos de los españoles y de las autoridades coloniales y hace una serie de interesantes propuestas que son bastante radicales. Ya se vio cómo Guamán, ante el desgobierno de los primeros años de la conquista, recordaba el principio de autoridad del Tawantinsuyo, donde *era sólo el Ynga rrey, aunque hauía duques, condes, marqueses y señores grandes principales. Pero ueuía en la ley y mandamiento de los Yngas* (p. 962). En la denuncia de los abusos de los españoles se fija, sobre todo, en los cometidos contra las indias, porque esto rompía, además, sus esquemas sobre el mestizaje:

> *Digo a vuestra Magestad que todos los españoles uiuan como cristianos, procuren casarse con calidad ygual señora y dexan a las pobres indias multiplicar y dexen sus pociciones de tierras y casas; las que se an entrado de fuerza, se lo bueba y pague de lo que a gozado y la pena déstos sean executados. Luego el que desuirgare a donzella yndia o que hiziere parir a la india casada o le fornicare forzalle, sean desterrados seys años de galeras o a Chile y todo sus bienes sea penado para vuestra cámara y pague a la yndia y gastos de justicia. Y ci no lo executare el mismo jues, lo meresca la misma pena contendida. Y todo ello se cumpla y que ninguna justicia no sea contra (p. 966).*

Y en su denuncia contra las autoridades coloniales, se refiere sobre todo a aspectos judiciales y tributarios. El rey debe ordenar a los *que*

no fueren justicia, padre doctrinante y comendero y los demás españoles, no se hagan justicia. El que se hiciere le castigue muy bien y le pene y destierre de entre los yndios deste rreyno (p. 967). Los pleitos de los indios sobre animales deben pasar a la jurisdicción de los jueces y ser vistos por el fiscal y por el protector. El tributo en especie se debe pagarse conforme a los precios fijados por Toledo, y de todo lo demás, inclusive del ganado muerto en las comunidades, se abone sólo el tercio; además, si no puede ganar esa cantidad, debe haber dispensa sin castigo.

Pero, pasando ya a las propuestas en la estructura política, Guamán Poma se refiere a los corregidores y a los caciques. Sobre los primeros, propone **nombrar corregidor indio.** En efecto el cronista indio cree que el cargo de corregirdor como está funcionando debe desaparecer y *se el elija corre(gido)r de prouvincia cada año unprencipal* (p. 969). Tal medida era muy radical, porque significaba suprimir la única autoridad española que tenía injerencia directa en los pueblos indios, sobre todo si se vincula a la propuesta ya señalada de que en dichos pueblos sólo debían vivir los indios.

Sobre los caciques, Guamán Poma propone **nombrar sólo a los legítimos.** En efecto, él lamenta el desorden introducido por la conquista, donde han aparecido muchos falsos señores, *de los caciques prencipales y segundas personas y* curaca *de la* uaranga (el que manda 1000 unidades domésticas) *y mandones de* pisca pachaca (500 unidades domésticas) *y de* pachaca (100) *y de* pisca chunga (50) *y de* chunga (diez) *y de* pisca (5), *mandoncillos, estos dichos yndios pobres dicen ques* apo, *prencipal. A troeque de quatro rreales los becitadores en la becitaylos corregidores haze una falsa enformación* (p. 974). Tal desorden ha repercutido en los indios y así hace falta que, *como a su señor le acuda con los seruicios de todo, según ley y hordenansa, que no están tan libres* (p. 975), y sobre todo en los principales: *ací vuestra Magestad le costa desta Coránica a cada princincial de cada prouincia de que le uiene de derecho en todas las prouncias y corregimientos de sus antepsados hauía sólo un principal y señor no más. Agora un mitayo tiene título; el mundo está perdido* (p. 975). Más aún, el rey debe restablecer el orden no sólo por la información de la *Crónica*, sino por el testimonio de Guamán Poma: *Sacra Católica Real Magestad, mande que uenganpor su testimonio cada cacique prencipal y*

segundas o los dichos mandones deste rreyno, para que yo le dé testimonio de lo que merese a cada uno. Porque sé del todo (…) como segunda del Inga y de vuestra (Magestad) (p. 967).

d. Medidas eclesiásticas. Finalmente, Guamán Poma presenta en su proyecto político una serie de medidas referentes al gobierno de la Iglesia, que también caía bajo la jurisdicción del rey por el régimen de patronato. En primer lugar, defiende **la supresión del sínodo** (sueldo mensual del cura, llamado así porque era fijado por los sínodos de cada diócesis), y sostiene que los *dichos padres y curas de las dichas doctrinas no pueden tomar salario, tributo, ciño que se susente con el pie del alatr. Porque gana en un año dos mil pesos; el que menos mil pesos de misas, ofrendas y rrespondos y dádiuas y aguinaldo y limosnas.* Basa su postura en que ni Jesucristo, *el primer sacerdote del mundo,* ni los apóstoles pidieron salario, ni renta y se alimentaban de limosnas (p. 962b).

En segundo lugar, que **no haya estabilidad en las doctrinas:** *es muy conbiniente y forsoso que los padres de las dotrinas sean todos ynteren(os), el primero. El segundo, que den fianza, aunque sea para estar un día en la dotrina.* La razón en este caso es la denunciada intemperancia de los doctrineros con las mujeres, que *cría en sus concinas desde niña con color de la dotrina* (p. 971). En tercer lugar, propone la formación de **un clero indígena:** si la anterior medida no gustare a los curas, *comunique vuestra Magestad con su Santidad el papa, para que entren en el estudio y horden saserdotal (…). Y ací no lleuará salario como natural, yndio de vuestra Magestad* (p. 962e). De esta manera el sínodo pagado al clero (que el rey debía cubrir con el diezmo recaudado de los frutos de la tierra, con excepción de las tierras de los pueblos-reducciones) podrá emplearse en la defensa de la fe y en su propagación por todo el mundo. Como debe haber clero indígena, también **religiosas indias,** que tampoco hubo, y así el cronista indio dice que *se e(de)fique monstaerios de uírgenes, monjas de las yndias y ne(gr)as para que aumente la fe en Jesucristo* (p. 487) (Adorno 1989: 75).

En cuarto lugar, Guamán Poma sugiere al rey que se nombre un **nuncio del Papa en Lima,** para lo *comunique con su Santidad a que no esnvíe su segunda* (persona), *cardenal questé sobe todo los saserdotes y (sic) perlados y castigue al que a menester, destierre a los perlados y cabil-*

do, clerecía, frayres y conuentos (p. 973). Así recoge el cronista lo que ya dijo antes: *Ancí a de auer en la cauesa en los Rey de Lima la segunda persona de su Santidad y tenyente general del muy santo padre papa de Roma, un cardenal sobre todo la yglecia* (p. 700). Es sabido que el rey de España, para asegurar el control de la Iglesia americana sobre la que ejercía el patronato regio, nunca quiso admitir la existencia de un nuncio del Papa en América. Así esta cuarta propuesta de Guarnan Poma como la de la ordenación sacerdotal de los indios, que en la práctica nunca se ordenaron, salvo excepciones, por juzgarlos poco maduros en la fe católica, eran realmente revolucionarias.

Pero, al repasar esta apretada síntesis del proyecto de Guamán Poma, queda la duda de si él pensaba realmente así, lo cual supone una fuerte aculturación dentro del modelo español, o si era únicamente una estrategia para lograr suavizar lo que era inevitable.

2.3. La idea de historia en Guamán Poma

Otro aporte interesante de la obra del cronista indio es su concepción de la historia. Por ello, puede afirmarse que se han hecho dos lecturas de la *Nueva crónica*, una "literal", desde las categorías de la historia occidental, por Raúl Porras Barrenechea (1948), y otra desde las categorías del pensamiento andino, por Juan Ossio (1970) y Nathan Wachtel (1971)[24]. Si la crónica permite esta segunda lectura, es claro que Guamán Poma proporciona a la historia de la antropología la concepción de la historia y el modo de pensar propios del mundo andino. Porras, al analizar el valor histórico de la *Nueva crónica* dice:

> *Hay un juicio desfavorable para el enjuiciamiento del valor histórico de la Nueva Crónica y son sus continuos errores y confusiones sobre la historia y la geografía contemporánea. Guamán Poma, lejos de ser un erudito, yerra a cada paso en las noticias más sencillas y divulgadas sobre hechos cercanos del Incario o de la conquista, ocurridos en vida de sus padres o en la suya*

24 Juan M. Ossio, *The Idea of History in Felipe Guamán Poma de Ayala* (tesis inédita para obtener el grado B. litt.), Oxford, 1970. Un resumen del tema, hecho por el autor, se encuentra en la revista *Runa.* Lima, 1977, Instituto Nacional de Cultura, n° 1 pp. 10-12, con el título de "La idea de historia de Guamán Poma". Un enfoque similar es el de Wachtel en el artículo ya citado.

> *misma, invitándonos a desconfiar de sus aseveraciones sobre personajes y sucesos de épocas más lejanas.*
> *Sin ir más lejos, Guamán Poma nos afirma que Almagro y Pizarro desembarcaron juntos en Tumbes (1936: 47), que el dominico Valverde era de la orden de San Francisco, que Almagro fue a España con Pizarro (p. 127), que la guerra entre Huáscar y Atahualpa duro 36 años (p. 386), que Huayna Cápac y Pedro de Candia se entrevistaron en el Cusco (p. 369), que Candia fue compañero de Colón (p. 370), que Luque estuvo en el Perú (p. 376) y Almagro en la prisión de Atahualpa y que este inca fue "degollado" en Cajamarca. Es también notable la omisión del Virrey Conde de Nieva en las semblanzas biográficas de los once virreyes –contemporáneos suyos– que hasta entonces habían gobernado el Perú, demostrando que perdía muy fácilmente la cuenta. Para estar a tono en lo geográfico, afirma, como queda ya indicado al hablar de sus viajes, que el Paraguay es "tierra en medio del mar" y el serrano Tucumán "tierra de muchos pescados". Estos despropósitos son, en parte suyos, culpa de su memoria senil (…), pero también obra de la tradición oral, que fue su principal fuente de información y que es fácil de rectificar, cuando hay fuentes escritas. Tales errores nos previenen para juzgar el resto de la obra*[25].

Además de estos errores concretos como muestra, Porras alega la falta de representatividad de la *Nueva Crónica*, porque *la historia principal de Lucanas no puede explicarnos toda la historia del Perú,* y *sólo con una miopía histórica insanable pueden erigirse tales relatos en hechos simbólicos*[26]. Finalmente, Porras afirma que el valor de la obra está limitado por la falta de formación intelectual de Guamán Poma, que tuvo que tropezar en su empresa –como el mismo lo reconoce– con *la rudeza de mi ingenio y ciegos ojos y poco ver y poco saber y no ser letrado, ni doctor, ni licenciado, ni latino,* y por su incapacidad de expresarse en castellano, lo que hace muy difícil la lectura de la *Nueva Crónica.* Pero tales limitaciones no impiden a Porras reconocer en Guamán *dotes de ingenio y calidades de observación psicológica y de causticidad de expresión*[27]. Todo lo anterior hace concluir a Porras:

---

25 Porras, *op. cit.* pp. 75-76.
26 *Ibíd.* p. 81.
27 *Ibíd.* p. 84

> *La Crónica de Guamán Poma no puede históricamente alcanzar el crédito ni la importancia de las obras contemporáneas, escritas entre la segunda mitad del siglo XVI y los comienzos de XVII. No puede competir en información histórica con Cieza, Betanzos, Cristóbal de Molina, o Sarmiento de Gamboa, ni tiene la primorosa forma del padre Acosta o de Morúa, ni el sentimiento nacional ya patente en el Inca Garcilaso. Su racismo frenético le enemista, fundamentalmente, con el Perú del porvenir, que sería un Perú mestizo. Lo único que lo vincula a la nación en potencia, que se preparaba oscuramente en universidades o en mazmorras coloniales, es su espíritu de protesta*[28].

Pero la insuficiente información y el *racismo frenético* que Porras atribuye a Guamán Poma quizás se deban, más que al contenido de la *Nueva Crónica*, a la lectura que Porras hace de la misma. Esto ha impulsado a los estudiosos del mundo andino a hacer otras lecturas del cronista indio. Juan Ossio, en "La idea de historia en Guamán Poma" (1977), sostiene contra Porras que Guamán Poma no hacia una historia mediocre, sino una historia diferente:

> *Desde este punto de vista podemos adelantar que Guamán Poma no participa de la concepción lineal del tiempo de sus contemporáneos, que tampoco participaba del interés común de la época de describir objetivamente las hazañas de los individuos, ni percibía el espacio, el tiempo y las relaciones sociales como realidades cualitativamente distintas. Nuestra hipótesis es que podremos definir la concepción de la historia de Guamán Poma de Ayala como mística en el sentido de que se da bajo una concepción estática del tiempo (que quizás podría definirse como cíclica), en el sentido de que los acontecimientos se describen por su valor arquetípico y en el sentido de que el cosmos aparece como un todo indiferenciado. En lo que sigue, demostraremos que Guamán Poma tiene una concepción estática del orden social, que la conquista fue vista como un Pachacuti o cataclismo cósmico, que el rey de España fue percibido como un inca, que Guamán Poma asumió el rol de mediador para que este inca restaurara el orden entre los congéneres y, por lo tanto, que su testimonio escrito puede ser mejor definido como "Carta al rey"*[29].

Siguiendo el razonamiento de Ossio, presento algunas pruebas que aduce para demostrar los tres puntos de su hipótesis: a) La eviden-

---

28 *Ibíd.* p. 89.

29 Ossio, art. cit., p. 11.

cia de esta *concepción estática del orden social* se apoya, en primer lugar, en que la conquista ha puesto el mundo al revés, según Guamán Poma:

> *(…) y como se perdió, se hicieron de indios bajos y de mandoncillos, caciques, no lo siendo (…), de indio tributario mitayo, se hizo indio principal, y se llama don y sus mujeres doñas, por ser perdido la tierra y el mundo; lo propio de los españoles pulperos, mercachifles, sastres, zapateros, pasteleros, panaderos se llaman don y doña, los judíos y moros tienen don (mundo al revés); desto los jueces no lo remedian, por ser cohechados, como los sacerdotes y padres se llaman doctores y licenciados, bachilleres, maestros, no teniendo título ni derecho (…); esto es decir hay mundo al revés [1966, II, 36-37 y 300].*

En segundo lugar, frente a la movilidad social individual que introduce la colonia, Guamán Poma propone estatus rígidos basados en la sangre y con matrimonio entre iguales *(le ruego que os enfrenéis, que veáis cada uno de lo que sois; si sois caballero o hidalgo, pareceres muy bien y si sois pechero, o judío, o moro, mestizo, mulato, como dios te crió, no hagáis de fuerza caballero* (1968, 1. 068) y *los caciques principales que cazaren a sus hijas con indios mitayos, pierdan las honrras y primenencia* (p. 788). En tercer lugar, el mestizo es despreciable no por motivos racistas, como pensaba Porras, sino porque es el resultado de dos categorías irreconciliables de individuos. Para Guamán Poma el término "español" designa a todo el mundo no indio (*Wiracocha le llaman en común –al castellano extranjero, judío, moro, turco, ingles y francés, que todos son españoles– wiracochas)*, y el término "indio" designa, en oposición a los españoles, a todos los habitantes de los cuatro *suyos,* y el cronista indio concibe las relaciones entre indios y españoles bajo las categorías andinas de *hanan* (alto) y *hurin* (bajo). Por eso, Ossio concluye:

> *El único matrimonio que considera legítimo es aquel que se da entre iguales. Como los españoles son considerados en su posición inferior (hurin) a la de los indios, él descarta toda posibilidad de fusión entre ellos. Los dos mundos son completamente irreconciliables y deberían de mantenerse separados, si el orden original fuera a restaurarse en este reino: de lo contrario, el mundo continuaría al revés*[30].

30 Ibíd., id.

b. La concepción de un tiempo también estático (o quizás cíclico) y la consecuente percepción de la conquista española como un cataclismo cósmico *(pachacuti)* parecen desprenderse de las edades que describe y de su manera de computar el tiempo en años. En efecto, para Guamán hay un paralelismo entre las cinco edades del mundo indio y las cinco del mundo no indio; hay también una duración similar: 6. 613 y 6. 612 años respectivamente (si las segundas se computan de Noé, de quien provienen las dos humanidades), y donde los números tienen un carácter simbólico, pues son resultado de sumar los años en que está escribiendo Guamán Poma, 1612 y 1613**,** con la *duración mítica y milenarista de 5. 000 años* (hay que tener en cuenta que para Montesinos cada período de mil años formaba un *cápac huatán* o gran año y cada período de quinientos años terminaba con un *pachacuti)*. Por eso, Ossio concluye:

> *Guamán Poma no era, pues, ajeno a esta concepción milenaria y es posible que los 5. 000 años que añade al año en que está escribiendo su obra es el resultado de pensar que la conquista ponía término a un quinto Cápac huatán. La coincidencia de la conquista con la culminación de un período milenarista o de 500 años se confirma aún más fehacientemente, cuando dice: "(…) desde la conquista a ciento y doce años desde que se cuenta, desde 1613 del nacimiento del Señor" (1968, 435). En otros términos, según esta cita la conquista habría tenido lugar en el año 1500 exactamente*[31].

Además, para Guamán la conquista es un *pachacuti,* porque la sexta edad, que sigue a las cinco primeras, es llamada *pachacutiruna.*

c. La concepción del rey de España como inca y como principio restaurador del orden por Guamán Poma se desprende de que ubica a Felipe III en la novena edad del mundo y le da el título de monarca. A la sexta edad *pachacutiruna,* siguen una séptima y una octava de desorden, y luego una novena, donde el cronista indio coloca, simultáneamente, a Carlos V, Felipe II y Felipe III, y que recuerda sin duda la novena posición, que es ocupada por Pachacuti o *renovador del mundo;* además, Guamán Poma llama a Felipe III monarca y para él *el rrey es rrey de su juridición, el enperador es enperador de su juridición, monarca no tiene juridición, tiene debajo de su mano mundo* (p. 949). Por eso, Ossio concluye finalmente:

---

31 *Ibíd.* p. 12.

> *Es pues, a este principio metafísico, a quien se dirige Guamán Poma a través de su Nueva Crónica para darle cuenta del malestar en que se halla sumido el resto de sus congéneres indios. Un desorden cósmico que era percibido bajo causas no históricas sólo podía ser restaurado por un Principio de orden, extrahumano. Este carácter mesiánico y el tono de comunicación personal es lo que nos ha permitido definir la Nueva Crónica como una "Carta al rey". Pero esta "carta" no es enviada por una persona ordinaria, sino por un príncipe (auqui), la "Segunda persona del Inca" quien, como tal, podía transmitir la voz unísona de toda la población indígena. De aquí, que también escogiere llamarse Guarnan Poma, ya que ambos términos expresan los principios del Hanan y el Hurin, con los cuáles se expresaba la unidad del territorio andino*[32].

De esta manera la obra de Guamán Poma revela ciertas categorías del pensamiento andino, que él tuvo que expresar a través del lenguaje y de las técnicas narrativas del nuevo mundo, que estaba naciendo en el Perú y que él no dominaba plenamente. Esto no quiere decir que toda la obra de Guamán sólo pueda ser estudiada desde esta perspectiva. En muchas partes de su *Nueva Crónica* y, sobre todo, en la pare sobre el buen gobierno, el cronista indio se muestra muy aculturado y presenta cuadros de la vida colonial con la expresividad y frescura de un Cervantes o un Lope de Rueda, aunque con un peculiar castellano[33].

---

32 *Ibíd. id.*

33 Como ejemplo, recojo un pasaje sobre las costumbres de los españoles: *Lo que ymaginan los cristianos españoles teniendo muchos hijos: Procuran, ymaginan todo en plata, oro y tener rriquiesas y están de día y de noche pensando marido y muger. Dize el marido a la muger: "Señora, no sauey nada; que cienpre estoy pensando que todos nuestros hijos entren al estudio, que poco o mucho que sepa la letra de ser saserdote". Responde la muger: "¡Qué bien dicho y pensado, señor mío de mis ojos! Pues que Dios nos ha dado tantos hijos para ganar plata y ser rrico, el hijo llamado Yaquito sea cleriguito, y Francisquillo tanbién. Porque ganarán plata y nos enbiará yndios, yndias a seruirnos. Y demás desto, mucho rregalo de perdis y gallinas, güebos, fruta, mays, papas hasta las yeruas que comen los yndios. Y nos enbiará* chenitas *y muchachitos, yndias depocitadas. Pues, señor, ¿no será bueno que Mocito seaflayre agustino, y Martinillo, dominico, Gonzalico, merzenario? ¡O mi Dios, que biene tal al justo que nos a de rregalar mucho estos hijos!".*
"Señora, ¿no será bueno que Alocito fuera flayri franciscano, y Martinillo fuera de la Conpañía de Jesús?"

3. Indios y mestizos en México

Parece que México tuvo peor suerte que Perú en los testimonios de indios y mestizos sobre las culturas indígenas o la praxis colonial. Por eso, voy a limitarme a recoger brevemente la obra de dichos testigos indígenas o mestizos que se refieren a la confederación azteca.

3.1. Los códices del mundo náhuatl

Las tradiciones del mundo y de la historia náhuatl se recogían de códices, que encontraron los conquistadores españoles. Por ejemplo, Bernal Díaz del Castillo cuenta sobre los nativos de Zempoala: *Hallamos las casas de ídolos y sacrificios (…) y muchos libros de su papel cogidos a dobleces, como a manera de paños de Castilla*[34]. Aunque no son muchos los códices que ahora se conservan, porque los misioneros creyeron que debían destruirlos para erradicar más fácilmente las religiones indígenas, es posible estudiar sus glifos y hacerse una idea del método empleado por los aztecas para consignar su historia. Los glifos empleados por los sabios aztecas eran de cinco clases: pictográficos, ideográficos,

---

"No, señor, que es esa borden que no se acuerda de su padre y madre y son pobres hórdenes y se hazen santos y no ganan plata ni tendrá qué darnos". Responde los hijos: "Padre, madre mía, mejor era seruir a Dios cazado y tener hijos y alzar una barretay trauajar que no rrobar a los pobres de losyndios con poco temor de Dios. Bueno era ya que fuera saserdote, fuera flayre franciscano". "Calla, hijos, que no sauéys nada. Soys tontillo. Que muchos saserdotes enrriquiesen a su padre y madre y sus ermanos. Y ellos están rricos de plata, de oro [ma]ciso. Con más de cinqüenta mil pesos se uan a Castilla, que lo e uisto a uista de ojos. Y ací otros muchos están en la doctrina y tienen hijos mesticillos y mesticillas y esos niños tu madre les criará; estando grandes, seruirán en casa. Más uale eso que no conprar negros que cirua en casa. Y ací no andéys rumiando, ciño que aués de ser dotrinante y rrico y aués de uerbos con mucho tesoro". "Señor padre, señora madre, que agora digo que emos de ser saserdotes, todos clérigos que noflayres. Y mañana en aquel punto hagamos una fiesta muy solemne y cantemos desta manera: O qué bien dicho, Dios mío, O qué bien dicho, Dios mío, Que con el cantar el rréquiem Seremos rricos, seremos rricos. Qué buen pensar de padre, Seremos rricos. Qué buen pensar de madre, Seremos rricos.
Y nos enbarcaremos a España. Seremos rricos, Que en España seremos rricos, En el mundo seremos rricos" (pp. 536-537).

34 Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España.* I, México, 1955, Porrúa, p. 143.

numerales, calendárteos y fonéticos, según que representaran objetos, ideas, números, fechas o sonidos (silábicos o alfabéticos), aunque el desarrollo de estos últimos fue limitado, sin llegar a contar con un alfabeto completo. Tales códigos recogían la historia indígena en una serie cronológica continua y rectilínea, sin solución de continuidad entre los tiempos antiguos y los nuevos. Miguel León Portilla se refiere al número de códices existentes:

> *Haciendo un cómputo de los códices náhuas que hoy día se conservan puede decirse, en resumen que existen probablemente nueve de origen prehispánico: la "Tira de la peregrinación" y la "Matricula de tributos", ambos de origen azteca, relación histórica el primero y de los tributos que se pagaban a México-Tenochtitlán, el segundo. Los siete restantes son de contenido fundamentalmente mitológico, calendárico-religioso; el Código Barbónico (azteca) y los seis códices que forman el llamado "grupo Borgia" (…). Además de estos nueve códices de procedencia prehispánica, se conservan también en bibliotecas, archivos y museos de América y Europa por lo menos otros 30 códices sumamente importantes que son en buena parte copias realizadas durante el siglo XVI de antiguos documentos y pinturas indígena*[35].

El mismo León-Portilla recoge la respuesta dada por uno de los presentes a los doce primeros frailes franciscanos llegados a Tenochtitlán, que preguntaban sobre la religión azteca: *Los que están mirando (leyendo), los que cuentan (o refieren lo que leen), los que vuelven ruidosamente las hojas de los libros de pintura, los que tienen en su poder la tinta negra y roja, las pinturas. Ellos nos llevan, nos guían, nos dicen el camino. Quienes ordenan cómo cae un año, cómo siguen su camino la cuenta de los días y cada una de su veintenas, de eso se ocupan, a ellos les toca hablar de los dioses*[36].

Los restantes autores de que hablaré ya escribieron en castellano o en una lengua indígena, pero sin duda utilizaron para su información el contenido de los viejos códices.

---

35 Miguel de León Portilla, *Los antiguos mexicanos.* México, 1974, Fondo de Cultura Económica, pp. 63-64.

36 León-Portilla, *op. cit.* p. 65.

3.2. Hernando Alvarado Tezoczomoc

Es una fuente importante para la historia de su patria, México-Tenochtitlán, como Ixtlilxochitl lo es para Texcoco. Es un indígena que se declara nieto del último emperador azteca, Moctezuma II. De su vida se sabe que fue alumno de Sahagún en el colegio de Tlatelolco y se desempeño como intérprete de náhuatl en la Real Audiencia de México. Escribió en náhuatl su *Crónica mexicana* (1598), donde narra la historia de los aztecas de fines del siglo XIV hasta la llegada de Cortés en 1519. Pero sólo se conserva una traducción al castellano, que se público por primera vez por Lord Kingsborough en *Antiquities of México* y luego por Orozco y Berra en México en 1878.

3.3. Fernando de Alva Ixtlilxochitl (1568-1648)

También indígena como Tezoczomoc, es descendiente del último señor de Texcoco y también del penúltimo emperador de México, Cuitlahuac. Estudia con Sahagún en el colegio de Tlatelolco, actúa como intérprete del Juzgado de indios y como gobernador de Tlalmanalco. Es autor de una obra en castellano, la *Historia chichimeca*, que narra la historia política y cultural de la meseta central mexicana desde final del período tolteca (fines del siglo XII) hasta la conquista española, desarrollando, sobre todo, el período chichimeca y el período azteca. Este se inicia con la liga tripartita hacia 1430 y sobre él Ixtlilxochitl narra, sobre todo, la historia de Texcoco. Parece que la obra debió de terminarse hacia 1640, aunque el autor dejó inconclusa la narración de la conquista española. Ixtlilxochitl escribió también, en náhuatl, un conjunto de *Relaciones* de los toltecas de los chichimecas y de otros pueblos, que era el material que debió utilizar después en su *Historia chichimeca*. La distintas *Relaciones* toltecas y chichimecas fueron aprobadas como dignas de fe por el cabildo de Otumba en 1608. El manuscrito original de ambas obras se ha perdido y ahora tenemos una copia de ambas en castellano, que se público por primera vez en al colección de Lord Kingsborough y luego en México en 1891-1892.

En cuanto a la metodología empleada para la composición, Ixtlilxochitl dice en el prólogo:

> *Desde mi adolescencia tuve siempre grande deseo de saber las cosas acaecidas en este Nuevo Mundo, que no fueron menos que las de los romanos, griegos, medos y otras repúblicas gentílicas, que tuvieron fama en el universo; aunque con la mudanza de los tiempos y caída de los señoríos y estados de mis pasados, quedaron sepultados sus historias, por cuya causa he conseguido mi deseo con mucho trabajo, peregrinación y suma diligencia en juntar las pinturas de sus historias y anales y los cantos con que las conservaban, y sobre todo, para poderlas entender, juntando y convocando a muchos principales de esta Nueva España, los que tenían fama de saber y conocer las historias referidas, y de todos ellos (en) sólo dos hallé entera relación y conocimiento de las pinturas y caracteres y que daban verdadero sentido a los cantos, que por ir compuestos con sentido alegórico y adornados de metáforas y similitudes son dificilícimos de entender (1965, II: 15).*

No es posible extenderse en el contenido de la obra. Como ejemplo, recojo el mito de la creación del mundo y de sus cuatro edades, con que abre la *Historia chichimeca*, aunque utilizo la versión de la primera relación:

> *Los tultecas alcanzaron y supieron la creación del mundo, y cómo el Tloque Nahuaque lo creó y las demás cosas que hay en él, como son plantas, montes, animales, etc.; así mismo supieron cómo creó Dios al hombre y a la mujer, de donde los hombres descendieron y se multiplicaron, y sobre todo añaden muchas fábulas, que por excusar prolijidad no se ponen aquí, y no es de espantar, que lo mismo han hecho las demás naciones del mundo. Y dicen que el mundo fue creado en el año del ce tecpatl, y este tiempo hasta el diluvio Atonatiuh, quiere decir, edad del sol de agua, porque se destruyó el mundo por el diluvio, y (…) duró esta edad y mundo primero, como ellos lo llaman, 1716 años (…). Añaden asimismo otras fábulas, de cómo tornaron a multiplicarse los hombres de unos pocos, que escaparon de esta destrucción dentro de un Toptlipetlacalli (…) (arca cerrada) y cómo (…) los hombres hicieron un Zacualli (…) (torre altísima), para guarecerse en él, cuando se tornase a destruir el segundo mundo. Al mejor tiempo se les mudaron las lenguas y, no entendiéndose unos a otros, se fueron a diversas partes del mundo, y los tultecas, que fueron hasta siete compañeros con sus mujeres, que se entendían la lengua se vinieron a estas partes (…). Cumplidos 1715 años después del diluvio, fueron destruidos de un grandísimo huracán, que se llevo los árboles, las peñas, casas y gentes y grandes edificios aunque se escaparon hombres y mujeres (1965, I: 11-13).*

El mito continúa con lo que sucede en las otras edades. De la confrontación de esta versión del mito con la de la *Historia chichimeca* (II, 21-25) se desprende que las cuatro edades de los aztecas eran: *Atonatiuh,* sol de agua; *Tlacchitonatiuh,* sol de tierra; *Ehecatonatiuh,* sol de aire, que terminan con el diluvio, un temblor de tierra y un viento huracanado, y la cuarta edad, que sigue vigente. Por la forma del mito referido en la primera edad, es indudable que se han introducido elementos de la tradición bíblica sobre el diluvio, el arca de Noé y la torre de Babel. Tampoco falta en las diferentes versiones del mito la alusión a Quetzalcóalt, quien *virgen, justo y santo […], enseñó la ley natural y constituyó el ayuno (…), fue el primero que estableció la cruz, a que llamaron Dios de las lluvias y de la salud; el cual viendo el poco fruto que hacia en las enseñanzas de estas gentes, se volvió (…) y dejó dicho (…) que volvería (…) y que para entonces su doctrina sería recibida y sus hijos serían señores* (I: 470-471).

3.4. Juan Bautista Pomar

Es un mestizo, natural de Texcoco y nieto del rey Netzahualpitzintli. Es autor de la *Relación de Texcoco* (1582), que es la respuesta a uno de los cuestionarios enviados por los funcionarios en tiempo de Felipe II, y que fue publicada en 1891 por García Izcazbalceta. Pomar responde a la pregunta 11 a la 31, desarrollando con la mayor amplitud la 14 y la 15, que tratan de la organización política y religiosa y del modo de vida prehispánico y colonial. Por citar un solo ejemplo, transcribo la respuesta sobre la disminución de los indios. Comienza: *Averiguóse una cosa digna de admiración y es que en tiempo de su infidelidad vivieron sanísimos, sin jamás saber qué cosa era pestilencia,* mientras que desde la llegada de los españoles *las ha habido tan grandes y crueles que se afirma haberse consumido por ellas de diez partes las nueve de la gente que había,* y la peste de 1576-1580 *se llevó de tres partes de la gente las dos, al menos en esta ciudad.* Al examinar las causas, Pomar escribe:

> *Las causas de donde procedían la sanidad que afirma que tenían en su antigüedad, y las que hay para que aprésente tengan tan grandes y generales mortandades, aunque se han investigado por muchos doctos y hábiles en medicina y por los propios indios (…), no han sido posible saberse alguna que del todo cuadre y satisfaga, puesto que los unos y los otros dicen que, si hay alguna causa de su consumición, es el muy grande y excesivo trabajo*

> *que padecen en servicio de los españoles en sus labores, haciendas y granjerias, porque de ordinario en cada demanda se reparten para este efecto mucha cantidad de ellos en todos los pueblos de esta Nueva España, de lo que padecen allí de hambre y cansancio se debilitan y consumen de tal manera los cuerpos, que cualquier y liviana enfermedad que les dé, basta para quitarles la vida, por la mucha flaqueza que en ellos halla y más de la congoja y fatiga de su espíritu que nace de verse quitar la libertad que Dios les dio, sin embargo de haberlo así declarado V. M. por sus ley es (…) y así andan muy afligidos y se parece muy claro en sus personas, pues por defuera no muestran ningún género de alegría, ni contento, y tienen razón, porque realmente los tratan muy peor que si fueran esclavos (1941, I: 50).*

Con relación al mundo maya, ya se vera en el capítulo siguiente los aportes del Po*pol vuh*, el libro sagrado de los quichés, que recogió y reprodujo en su crónica el dominico Ximénez. También debe mencionarse *El libro de los libros de Chilam Balam*, que es una selección de textos proféticos (chilam significa *el que es boca)* atribuidos a un personaje llamado Balam; dichos textos fueron recogidos por diferentes personas en distintas épocas y publicados parcialmente; hay una moderna edición mexicana de 1948 del Fondo de Cultura Económica.

Capítulo VI
La crónica conventual

Se llama crónica conventual a la historia de cada una de las órdenes religiosas que se establecieron en México y Perú, especialmente franciscanos, dominicos, agustinos y jesuitas. Dichas crónicas narran, ente todo, el desarrollo de la respectiva orden religiosa, indicando la fundación de las casas, la creación de nuevas provincias, el trabajo pastoral de la orden y de la vida y "milagros" de sus hijos más ilustres. Pero muchas de ellas, al exponer el mundo cultural en el que los religiosos desarrollan su tarea apostólica, recogen una información etnológica interesante, que convierte a estas crónicas en una fuente indispensable de la antropología americana. Como se escriben sobre todo a partir del siglo XVII, cuando todas las órdenes ya han desarrollado una intensa actividad misionera y cultural, participan de la vida, de la historia y de las modas literarias culteranas de esa época, además del carácter apologético y triunfalista, que tiene a menudo la propia historia. Refiriéndose a la crónica conventual peruana, Raúl Porras escribe:

> *El convento es el centro de la vida. Los frailes ejercen entonces el magisterio de la cultura. Los conventos son centros de enseñanza y los depositarios de manuscritos, crónicas y libros famosos. La emulación entre las órdenes religiosas hace concebir afrailes eruditos la idea de probar que su orden es la más antigua y la que mayores servicios ha prestado. Los frailes coleccionan, principalmente, hechos edificantes sobre la vida de los más beatíficos siervos de su orden, florecillas piadosas, milagros y manifestaciones de santidad. Conciben la historia del Perú o de los Incas como un preámbulo de la historia conventual, y los ritos y supersticiones de los indios como manifestaciones demoniacas. La crónica conventual es, por exceso de minuciosidad, pesada y farragosa y por el gusto de época, generalmente retórica e*

hinchada de metáforas culteranas. El cronista conventual no se preocupa mucho de la fidelidad histórica, relata las cosas edificantes y honrosas de su orden y no los yerros, pecados y relajaciones. Es crédulo y propenso a la milagrería y su finalidad principal es edificar o moralizar. Por esto el cronista conventual más representativo es Fray Antonio de Calancha, autor de la famosa Crónica moralizada[1].

Hay una cierta diferencia entre las crónicas conventuales del inicio del período virreinal, que dedican gran parte de su contenido a presentar la religión y cultura de los indios y la manera como se realizó la "conquista espiritual", y las posteriores, que se centran mucho más en problemas internos de la orden, como el de la aplicación de la "alternativa", norma por la cual los superiores elegidos tenían que ser, alternativamente, españoles y nacidos en América; por eso, naturalmente, resultan más interesantes en esta historia las primeras que las segundas. Pero no hay que olvidar que la información sobre la conquista espiritual del noroeste de México, es decir, de la zona que nunca formó parte del imperio azteca, y de la selva amazónica en el Perú, se recoge en los cronistas posteriores, por la misma época en que se realizó tal conquista espiritual. Presento ya un breve panorama de los cronistas de cada una de las órdenes religiosas, para luego ofrecer sendas monografías de Mendieta y Calancha, que considero muy representativos:

1. Panorama de la crónica conventual y misionera

Este panorama sólo pretende destacar los principales cronistas y obras, especialmente los que ayudan a conocer la realidad y evolución de la población aborigen de México y del Perú.

1.1. La crónica franciscana

a) En México puede considerarse, como primer cronista conventual franciscano, a Gerónimo de Mendieta, autor de la *Historia eclesiástica indiana* (1596), pues trata efectivamente del desarrollo de la orden en Nueva España y narra la vida de sus hijos más ilustres, aunque por

1 Raúl Porras Barrenechea, *Fuentes históricas peruanas*. Lima, 1963, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 242-243.

el título y por el Libro I, que aborda la evangelización del Caribe, tenga pretensiones de ser una primera historia de la Iglesia en América. De Mendieta hablaré luego extensamente. Juan de Torquemada escribe *Monarquía indiana* (Sevilla, 1615)[2], donde se continúa la narración de Mendieta y, como luego se verá, se aprovecha casi literalmente la obra de éste, que no se había publicado por alguna razón; quizás no tuvo autorización de las autoridades españolas, por la violenta crítica de su autor sobre los métodos de la política colonial. Torquemada ya no es un testigo presencial de la mayor parte de las cosas que cuenta, como lo habían sido Motolinía o Mendieta; además es mucho más profuso y tiende a hacer comparaciones y digresiones interminables que, con frecuencia, tienen poco interés: pero tiene información nueva, y además influyó en la historiografía franciscana con su pronta publicación en Sevilla, en 1615, y, sobre todo, con la nueva edición de 1723 en Madrid, ya que los ejemplares de la primera edición se había perdido casi por completo en el viaje a México. Lo que Torquemada copia de Mendieta se verá al hablar de este cronista; lo nuevo aparece, sobre todo, en las digresiones y comparaciones donde no faltan algunas referencias al Perú. Para ver la diferencia entre ambos cronistas, basta comparar el Libro II de Mendieta, que trata de los ritos y costumbres de los indios, con los Libros VI a XIV de Torquemada, que tratan del mismo tema.

El criollo fray Agustín de Betancurt, natural de México, es autor del *Arte para aprender la lengua mexicana* (1674) y del *Teatro mexicano: descripción breve de los sucesos ejemplares históricos, políticos y religiosos del mundo occidental de las Indias* (México, 1698). La obra tiene cuatro partes, que tratan de la historia natural de México, de su vida política antes de la llegada de los españoles, de la conquista española hasta la caída de Tenochtitlán, y de la provincia franciscana de México. Esta cuarta parte se publicó de modo independiente en 1697, con el título de

---

2 El título completo es: *Los veinte y un libros rituales y monarquía indiana con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra distribuidas en tres tomos.* Compuesta por Fray Juan de Torquemada, ministro provincial de la orden de nuestro Seráfico Padre San Francisco de la Provincia del Santo Evangelio de México en la Nueva España, Sevilla, 1615.

Crónica del Santo Evangelio de México. En este libro continúa la historia de la orden que había publicado Torquemada. Es interesante que utilice entre sus fuentes a los autores indígenas, como Tezoczomoc, Lxtlilxochitl y Pomar, vistos en el capítulo anterior. Su postura frente al indio es compleja: aunque lo defiende repetidas veces, toma, al mismo tiempo, una postura más crítica, propia de una época en que se ha esfumado el deseo de construir la utopía, y así llegar a decir de los indios que *con los muchos años de administración, he llegado a experimentar sus malicias, y que ya están, con el trato de la gente plebeya que comunican, muy distintos de lo que estaban en la primitiva de la conversión de las Indias*[3].

Junto a estas crónicas de la primera provincia franciscana de México, que tienen un marco de referencia no sólo geográfico, sino político y cultural más amplio, hay que citar las crónicas de las otras provincias franciscanas que fueron creándose, tales como la *Crónica de la santa provincia de San Diego de México* (México, 1682), de fray Baltasar de Medina, la *Crónica de la provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán* (México, 1643), del criollo fray Alonso de la Rea, quien hace una digresión por la historia de los tarascos y su relación con los mexicanos, sus costumbres y su religión, y la *Crónica miscelánea de la santa provincia de Jalisco* (1653), del criollo fray Antonio Tello. Aquí debe citarse también a *Fray Simón del Hierro (1700-1765) y el norte de México* (México, 1985, Universidad Nacional Autónoma de México), que es una recopilación de los viajes y misiones, algunas en compañía del célebre Fray Antonio Margil, del franciscano criollo Hierro, que será por algún tiempo del colegio de Propaganda Fide de Zacatecas[4].

---

3 Citado por Esteve Barba, *op. cit.* p. 189.

4 Puede consultarse a FéliX Sáiz, *Los colegios de propaganda fide en Améri*ca (Lima, 1992, serie V Centenario, 2ª edic). Es sabido que dichos colegios se fundaron en América, a partir del siglo XVIII, para preparar a los misioneros franciscanos, con la intervención directa de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, que así toma una acción más directa en la evangelización que hasta entonces había estado demasiado en manos de los estados católicos a través del régimen del Patronato Regio, aunque la corona española siguió financiando dichos colegios. En México hubo en Querétaro, Zacatecas y Pachuca y en el Perú en Ocopa y Moquegua.

b) En el Perú los franciscanos hacen una gran labor pastoral y se convierten en la orden religiosa con más arraigo en el pueblo[5]. El primer cronista franciscano[6] es el limeño Diego de Córdoba Salinas, autor de la *Crónica de la religiosísima provincia de las doce apóstoles del Perú* (Lima, 1651). A diferencia de otros cronistas peruanos contemporáneos como el agustino Calancha, esta crónica se centra en la historia franciscana, sin tratar de investigar *si todas las tierras de este nuevo orbe eran habitables, el origen e introducción de las naciones que la poblaron, cómo pudieron pasar a ellas, ni apurar si la predicación evangélica había llegado a sus oídos, porque de esto hay mucho escrito en las historias de Indias y, aunque muy curiosas, no son de mi intento* (1957: 5), y se centra, sobre todo, en la historia franciscana edificante, pues, según Porras,

> *es una colección de nuevas florecillas franciscanas, escritas con el candor y la ingenuidad características de los frailes menores: relaciones de milagros sorprendentes, de curaciones maravillosas, de éxtasis o transportes celestiales, de música y resplandores divinos, que surgen de las celdas de los frailes penitentes y de la fe de los apóstoles más sencillos. La crónica omite, naturalmente, los desórdenes y las rivalidades que inquietaron en el siglo XVII la vida franciscana y produjeron tumultuosos bandos*[7].

Aunque en la colección de biografías y en el resto de la crónica haya referencias interesantes a la vida social de la colonia y a un clima

---

5 Puede consultarse a Antonino Tibersar, *Comienzos de los franciscanos en el Perú* (1953), obra que se tradujo en la *Revista Franciscana del Perú,* en la década de los cincuentas y de la que hay una moderna traducción (Iquitos, 1991, Ceta).

6 Riva-Agüero, en su trabajo "Los cronistas de convento", en *Obras completas.* IV, Lima, 1965, Pontificia Universidad Católica, al tratar de los crónica conventual franciscana, se refiere también al criollo huamanguino fray Luis Jerónimo de Oré, autor del *Símbolo católico indiano* (Lima, 1598). Tal obra es, en verdad, una explicación de la doctrina católica con himnos religiosos en quechua y tiene algunos capítulos sobre el origen y condición de los indios peruanos, a los que presenta como *una de las naciones más nobles y honradas del mundo.* Riva Agüero también: *Trae también el Símbolo algunas noticias o fábulas sobre los incas, y una oración al Supremo Hacedor, traducida de quechua y atribuida al rey Cápac Yupanqui, muy sospechable y dudosa por su acendrado espiritualismo. La ofrece fray ferónimo de Oré como muestra de las muchas del propio género que los intérpretes españoles e indios descubrían como antiguas (y que de seguro fraguaban o alteraban)* (p. 242).

7 Porras Barrenechea, *op. cit.* p. 244.

religioso, que en parte pervive en la personalidad religiosa del pueblo, lo más aprovechable de la crónica, desde un punto de vista etnográfico, es su información sobre la misión de los panataguas, un grupo nativo no identificado por los estudiosos posteriores, con la cual los franciscanos inician la conquista espiritual de la selva desde Huánuco en 1631 (Lib. I, caps. 25-28) y la misión en el famoso Cerro de la sal. El marco histórico-antropológico del Libro I, tomado sobre todo de Acosta y del Inca Garcilaso, resulta poco original.

El segundo cronista franciscano, fray Fernando Rodríguez Tena, escribe, hacia 1774, *Misiones apostólicas de la religión de mi padre San Francisco de Asís en América*, obra aun no publicada y de la que hay varias copias manuscritas; es interesante para conocer la evangelización de la selva, pues el cronista resume relaciones de los primeros misioneros, pero las distintas relaciones tienen un valor desigual y el cronista se limita casi siempre a acoplarlas con poco sentido crítico. Una de las relaciones que aprovecha Rodríguez Tena es la del célebre misionero Manuel Biedma, del que ha aparecido *La conquista franciscana del Alto Ucayali*, Lima, 1991, Serie V Centenario; esta obra, que tiene una introducción y notas de los padres Tibesar y Heras, no recoge sólo los informes y cartas de Biedma, sino también de otros misioneros y personajes vinculados a la conquista de la selva.

Cuando se crea el colegio misionero de Ocopa, en 1725, la crónica conventual se convierte en historia misionera. Así la *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa* (1771) de José Amich, publicada en Lima en 1975, es ya una historia misional. En la década de los veinte, que marca el nacimiento del indigenismo moderno en el Perú, el franciscano Bernardino Izaguirre editó su valiosa *Historia de las misiones franciscanas* (Lima, 1922-1929, 14 vols.), en la que se refunden viejas crónicas, se publican diarios de misioneros o informes de expediciones y se recogen, en los dos últimos volúmenes, gramáticas y vocabularios de las lenguas quechua, amuesha, campa y shipibo. Es indudable que en todas estas crónicas sobre la selva hay una buena información etnográfica y una serie de enseñanzas sobre el problema todavía no del todo resuelto de la ocupación de la Amazonia, si dichas crónicas se leen con comprensión hacia los valores teológicos y antropológicos de unos

misioneros que, a pesar de su labor titánica, causaron a menudo choques culturales y sufrieron, quizás por eso, una muerte violenta con más frecuencia que sus vecinos jesuitas, que misionaban el Marañón.

1.2. La crónica dominica

a) Esta crónica se inicia en México con el mexicano Agustín Dávila Padilla, que escribe la *Historia de la fundación, y discurso de la provincia de Santiago de México de la orden de predicadores* (Madrid, 1596), que tuvo varias ediciones, y se continúa con el oaxaqueño Francisco de Burgoa, autor de dos obras de un estilo tan culterano como sus respectivos títulos, la *Palestra historial de virtudes y ejemplares apostólicos* (México, 1670) y la *Geográfica descripción de la parte septentrional del polo ártico de la América* (México, 1674), que dan interesante información sobre las costumbres y la evangelización de zapotecos y mixtecos, otra de las altas culturas mexicanas.

Sobre la zona maya hay la *Historia general de las Indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala* (Madrid, 1619), del dominico gallego Antonio de Remesal. Esta interesante obra, que por su gran información puede considerarse la primera historia civil y religiosa de Centroamérica, narra, ante todo, la evangelización de los indígenas por los dominicos y la historia de la provincia dominicana de San Vicente de Chiapa y Guatemala, que fue fundada por Las Casas. Por eso, Remesal dedica muchos capítulos a la vida y la obra de aquél, cosa que siente necesidad de explicar (I, 142), y así puede considerarse el primer biógrafo de Las Casas; parece ser que Remesal, cuando era profesor de hebreo de la Universidad de Alcalá, antes de venir a América, descubrió los manuscritos de Las Casas en el convento dominico de Valladolid, y allí nació su amor por Las Casas, e incluso escribió una biografía, que incorpora en la crónica. No parece excesiva esta incorporación, aunque la biografía tiene algunas inexactitudes en la narración de la experiencia de Verapaz o al afirmar que Las Casas llegó a venir al Perú. De las culturas prehispánicas Remesal no tiene información directa y siente necesidad de explicarlo:

> *De los ídolos de las provincias de Comitlán y Chiapa, y algo de los tzoques, tuve bastante noticia y todo lo ordene y compuse por la razón dicha: y no*

> *lo puse aquí, así porque esta materia está tan llena de cosas sin concierto, y que tan lejos están de dar gusto al entendimiento con su sustancia, ni con su modo, que antes le fatigan y cansan leer cosas tan sin orden y que lo mismo se es trasladarlas de la memoria o libros de los naturales, o de lo que los autores dichos escribieron*[8]*, que imaginarlas el pensamiento más desconcertado del mundo; como porque, con sólo decir que los padres de Santo Domingo convirtieron a la fe de Jesucristo N. S. los pueblos y naciones que hay desde Tehuantepec a San Salvador, que todos eran idólatras, está dicho todo lo que se puede decir (…). Cesé también de aquel propósito, por parecerme había cesado la causa de la razón que tuvieron, así el rey nuestro señor como los primeros padres de esta provincia, en mandar que se supiesen las cosas de la gentilidad de los indios, que era desengañarlos, y, arrancada por este modo la cizaña de la superstición, plantasen y sembrasen en sus corazones la (…) religión cristiana. Esto ya por la misericordia de Dios está hecho, y así no sólo no me pareció necesario volver a tratar de la materia de los ídolos, pero aún lo tuve por muy peligroso, que el natural del indio, más que otra nación del mundo, es inclinado a estas cosas, y, viéndolas impresas y que se las traen a la memoria, se puede temer que con facilidad se volverán a ellas (1964, I: 420).*

Pero, si Remesal no creyó necesario informar sobre las religiones nativas, sí da una interesante información indirecta sobre la conquista espiritual. Por ejemplo, narra la disputa entre los dominicos, que sostenían que había que catequizar a los indios dando a Dios el nombre indígena, y los franciscanos, que decían que debía dársele el nombre español, para evitar la idolatría (II, 276); también da una amplia información de la explotación colonial y de la defensa de los indios por los misioneros, herederos de Las Casas. Además, no informa sólo sobre los dominicos, sino también de la labor del clero secular y de los demás órdenes religiosas, y de la vida civil de la naciente gobernación de Guatemala. Para escribir su *Historia*. Remesal utiliza las fuentes inéditas de los dominicos que le precedieron (Las Casas, Salvador de San Cipriano, Tomás de la Torre) y los archivos de las principales ciudades, transcribiendo muchos documentos oficiales, como las Leyes Nuevas, la Instrucción de Carlos V a La Gasca

8 Se refiere Remesal a que *los primeros padres (…) tuvieron gran cuidado en saber las historias de sus supersticiones, el origen de sus dioses, y de sus sacrificios,* y enumera un trabajo de fray Domingo de Vico sobre este tema en cachiquel, y otro de fray Salvador de San Cipriano de los ídolos de la provincia de Zacapula (1964, I: 420).

para la pacificación del Perú, etc.; en cuanto al estilo, como dice el prólogo: *de los modos de escribir historia escogí el lacónico, breve y sucinto, por ser más acomodado a este género de escritura y más conforme a mi natural* (I, 74); y efectivamente, la obra, tanto por su estilo como por los resúmenes que encabezan cada capítulo, resulta de una lectura muy fácil.

Más de un siglo después de la aparición de la crónica de Remesal, termina su *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala* (1722) otro dominico, Francisco Jiménez, aunque ella no se público hasta 1929-1931 por la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala. Tal obra trata, naturalmente, de la evolución y trabajo pastoral de la provincia dominica, pero recoge además una información amplia sobre la historia civil de la región y sobre las rebeliones indígenas[9]. Una importancia excepcional tienen los 20 primeros capítulos, donde Jiménez coloca su traducción castellana de un manuscrito quiche, que él descubrió en su parroquia de Chichicastenango, el *Popol Vuh*, libro sagrado de los quichés. El *Popol* Vuh, que significa etimológicamente *libro de la comunidad,* había sido redactado en idioma quiche con caracteres latinos alrededor de 1544 por un indio ladino ya cristiano: *esto lo escribiremos ya dentro de la ley de Dios, en el cristianismo; lo sacaremos a la luz, porque ya no se ve el Popol Vuh, así llamado, donde se veía claramente la narración de nuestra oscuridad, y se veía claramente la vida*[10].

Jiménez, que conocía perfectamente la lengua indígena y que había compuesto una gramática y vocabulario titulados *Tesoro de las*

---

9 Jiménez dedica los capítulos 58 a 74 de su *Historia* al movimiento mesiánico de María Candelaria, cuya documentación original estudié en el Archivo General de Indias de Sevilla (Audiencia de Guatemala vols. 293-296). Es un movimiento que muestra la resistencia indígena y, sobre todo, hasta que punto había ingresado la visión religiosa cristiana en el horizonte cultural maya, pues la rebelión se hace no en nombre de los dioses vencidos, sino del Dios cristiano. Puede consultarse una síntesis en mi libro *El sincretismo iberoamericano. Un estudio comparativo entre los quechuas (Cusco), los mayas (Guapas) y los africanos (Bahía)*. Lima 1985, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 144-152. También, el trabajo de Juan Pedro Viqueira Albán, *María de la Candelaria, india natural de Cancuc*. México, 1993, Fondo de Cultura Económica.

10 Po*pol Vuh: las antiguas historias de Quiché*. México, 1965, Fondo de Cultura Económica, p. 21.

lenguas quiche, cackchiquel y zutuhil, conoció la importancia del texto descubierto y, por eso, lo colocó como encabezamiento de su crónica. El *Popol Vuh* comienza con las palabras *éste es el principio de las antiguas historias de este lugar llamado Quiché*[11], término que significa en dicha lengua *lugar de muchos árboles,* como su sinónimo náhuatl *quauhtlemallan,* de donde viene Guatemala. El libro consta de cuatro partes de 45 breves capítulos y desarrolla tres temas principales: el primero es el mito del origen del mundo y la creación del hombre, que, después de varios intentos infructuosos, fue hecho de maíz (I, 1-4; III, 1-3); el segundo tema relata las hazañas de los héroes míticos Hunahpú e Ixbalanqué en un conjunto de mitos de contenido cultural y moralizante (I, 5-9; II, 1-1); y el tercer tema, de menos valor literario, está formado por un arsenal de noticias sobre el origen de los pueblos indígenas de Guatemala, su distribución en el país y sus emigraciones y conquistas, que culminan con el predominio de los quichés (III, 4-10; IV, 1-12). Como ejemplo del *Popol Vuh*, transcribo parcialmente el mito de la creación del hombre:

> *Esta es la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado, y vacía la extensión del cielo. Esta es la primera relación, el primer discurso. No había todavía un hombre, ni un animal, pájaros, peces, cangrejos, árboles, piedras, cuevas, barrancas, hierbas, ni bosques; sólo el cielo existía.*
>
> *No se manifestaba la faz de la tierra. Sólo estaban el mar en calma y el cielo en toda su extensión (…). Solamente había inmovilidad y silencio en la oscuridad, en la noche. Sólo el Creador, el Formador, Tepeu, Gucumatz, los Progenitores estaban en el agua rodeados de claridad. Estaban ocultos bajo plumas verdes y azules, por eso se les llama Gucumatz. De grandes sabios, de grandes pensadores es su naturaleza. De esta manera existía el cielo y también el Corazón del Cielo, que éste es el nombre de Dios. Así contaban. Llegó aquí entonces la palabra, vinieron juntos Tepeu y Gucumatz (…); se pusieron de acuerdo, juntaron sus palabras y su pensamiento. Entonces se manifestó con claridad, mientras meditaban, que cuando amaneciera debía aparecer el hombre. Entonces dispusieron la creación y crecimiento de los árboles y los bejucos y el nacimiento de la vida y la creación del hombre. Se dispuso así en las tinieblas y en la noche por el Corazón del Cielo, que se llama Huracán. El primero se llama Caculhá-Huracán. El segundo es*

11 Ibíd., p. 21.

Chipi-Caculhá. El tercero es Raxa-Caculhá. Y estos tres son el Corazón del Cielo. Entonces vinieron juntos Tepeu y Gucumatz (…): ¡Hágase así! ¡Que se llene el vacío! ¡Que esta agua se retire o desocupe (el espacio), que surja la tierra y que se afirme! Así dijeron (…). No habrá gloria ni grandeza en nuestra creación y formación hasta que exista la criatura humana (…). Así dijeron. Luego la tierra fue creada por ellos (…).

Luego hicieron los animales pequeños del monte (…). Al punto fueron creados los venados y las aves (…). Y estando terminada la creación de todos los cuadrúpedos y las aves, les fue dicho a los cuadrúpedos y pájaros por el Creador y Formador y los Progenitores: Hablad, gritad, gorjead (…). Decir, pues, nuestros nombres, alabadnos, a nosotros, vuestra madre, vuestro padre (…). ¡Invocadnos, adoradnos!, les dijeron. Pero no se pudo conseguir que hablaran como los hombres (…). Por esta razón fueron inmoladas sus carnes y fueron condenados a ser comidos y matados todos los animales que existen sobre la haz de la tierra.

Así pues, hubo que hacer una nueva tentativa (…). De tierra, de lodo hicieron la carne (del hombre). Pero vieron que no estaba bien, porque se deshacía, estaba blando, no tenía movimiento, no tenía fuerza (…). Al principio hablaba, pero no tenía entendimiento. Rápidamente se humedeció dentro del agua y no se pudo sostener.

se dijeron el Creador y el Formador (…) que se haga una consulta acerca de esto (…). En seguida les hablaron a aquellos adivinos, la abuela del día, la abuela del alba (…). A continuación vino la adivinación, la echada de suerte con el maíz (…). Entonces hablaron y dijeron la verdad: Buenos saldrán vuestros muñecos hechos de madera; hablaran y conversaran sobre la faz de la tierra (…). Y al instante fueron hechos los muñecos labrados en madera (…). Tuvieron hijas, tuvieron hijos los muñecos de palo; pero no tenían alma, ni entendimiento, no se acordaban de su Creador, de su Formador (…)y por eso cayeron en desgracia (…). Y dicen que la descendencia de aquéllos son los monos que existen ahora en los bosques (…); por esta razón el mono se parece al hombre (…).

dijeron los Progenitores (…): "Ha llegado el tiempo (…), que aparezca el hombre, la humanidad sobre la superficie de la tierra" […] A continuación entraron en pláticas de la creación y formación de nuestra primera madre y padre. De maíz amarilla y de maíz blanco se hizo su carne (…). Únicamente masa de maíz entre en la carne de nuestros padres, los cuatro hombres que fueron creados. Éstos son los nombres (…): el primer hombre fue Balam-Quitzé, el segundo Balam Acab, el tercero Manucah y el cuarto Iqui-Balam (…). Grande era su sabiduría; su vista llegaba hasta los

bosques, las rocas, los lagos, los mares (…). Y en seguida acabaron de ver cuanto había en el mundo. Luego dieron gracias al Creador y al Formador (…). Acabaron de conocerlo todo y examinaron los cuatro rincones y los cuatro puntos de la bóveda del cielo (…). Pero el Creador y el Formador no oyeron esto con gusto: No está bien (…). Que su vista sólo alcance lo que está cerca! (…) ¿Acaso no son por su naturaleza simples criaturas y hechuras (nuestras) (…)? Entonces el Corazón del Cielo les echó un vaho sobre los ojos, los cuáles se empañaron, como cuando se sopla sobre la luna de un espejo (…). Así fue destruida su sabiduría y todos los conocimientos de los cuatro hombres, origen y principio (de la raza quiche) (…).
Entonces existieron también sus esposas y fueron hechas sus mujeres. Dios mismo las hizo cuidadosamente. Y así, durante el sueño llegaron, verdaderamente hermosas, sus mujeres[12].

Este bello mito tiene, sin duda, analogías con el mito bíblico, ya sea por el rasgo *potencialmente universal* de las grandes tradiciones míticas humanas, ya sea porque haya habido cierta reinterpretación de la tradición quiche en la catequesis cristiana del indio ladino que escribió el Po*pol Vuh*, Pero, al margen de estas analogías, nos trasmite muchos elementos del mundo cultural quiche. Según Adrián Recinos, los nombres de los dioses están ordenados en parejas, de acuerdo con la concepción dualística de los quichés: el Creador y el Formador; Tepeu (que significa *el rey conquistador)* y Gucumatz (serpiente cubierta de plumas verdes, versión quiche de Kukulcán, el nombre maya de Quetzalcóatl, rey tolteca y forjador del Nuevo Imperio maya); rxpiyacoce e Ixmucané, el viejo y la vieja, equivalentes a los dioses mexicanos que, según la leyenda tolteca, inventaron la astrología judiciaria y compusieron el calendario[13].

b) Siguiendo con la crónica dominica, en el Perú hay un solo cronista dominico, el limeño Juan Meléndez que escribe *Tesoros verdaderos de las Indias: historia de la provincia de San Juan Bautista del Perú* (Roma, 1681-1682)[14]. A pesar de esta fecha tardía, *no era, ciertamente,*

---

12 Ibíd., pp. 23-32 y 103-107.

13 *Ibíd.* pp. 163-165. Para un conocimiento más profundo del panteón quiché puede consultarse Mary H. Preuss, *Los dioses del «Popol Vuh»*. Madrid, 1988, Pliegos.

14 En el prólogo dice Meléndez: *He dado a esta mi obra el título de Tesoros verdaderos de las Indias, porque a la verdad lo son, los que en ella te presento (…); éstos debieras tener por "Verdaderos tesoros de las Indias" y no los demás que han dado desde su*

debido este retraso –como observa Riva-Agüero– *a penuria de escritores dominicanos, porque los ilustres nombres de los poetas fray Diego de Hojeda y fray Juan Gálvez prueban la fecundidad y la cultura de la orden, ni tampoco a escasa afición a las materias históricas, ya que desde el siglo XVI el extremeño fray Reginaldo Lizárraga, futuro obispo de la Imperial de Chile y de la Asunción del Paraguay, componía en los claustros de Lima y Jauja su interesante Descripción y población de las Indias*[15].

Un paréntesis sobre esta obra, cuya redacción debió terminar hacia 1605, aunque no se publicó hasta 1908 (Lima, Revista del Instituto Histórico del Perú); después aparecieron varias ediciones, siendo la última la de Ignacio Ballesteros, *Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chi*le (Madrid, 1987, Historia 16). La obra, si bien tiene rasgos de crónica conventual dominica, por la información sobre los conventos y las actividades de esa orden en el virreinato del Perú, puede considerarse también una relación geográfica del mismo, como las vistas en el capítulo III. Lizárraga nace en Medellín, llega con sus padres a América y en 1560 se hace dominico en Lima. Los distintos cargos pastorales y de gobierno en su orden a lo largo de todo el virreinato, que culminan con su episcopado en Chile y Paraguay, le permiten ser un testigo de excepción:

> *Trataré lo que he visto, como hombre que llegué a este Perú ha más de 50 años que esto escribo, muchacho de quince años, con mis padres que vinieron a Quito, desde donde, aunque en diferentes tiempos y edades, he visto muchas veces lo más y mejor de este Perú (…); no hablaré de oídas sino muy poco, y entonces diré haberlo oído más a personas fidedignas; lo demás he visto con mis propios ojos y, como dicen, palpado con las manos (1987: 56-57).*

La obra tiene dos libros, uno más descriptivo y otro más histórico, con 116 y 88 breves capítulos respectivamente, y así es una importante fuente geográfica, *con un mapa bastante completo de todos los asen-*

---

descubrimiento (…). Desde el año de 1546, en que se descubrió la riqueza de Potosí, hasta el pasado de 1674 ha dado su cerro, sólo de plata quintada a España, 717, 990, 409 pesos; y juntando a esta partida otro tanto por lo menos que se ha pasado por alto y sin quintar (que sin duda es mucho más), monta lo que ha dado sólo el Cerro Potosí, 1. 435. 980. 818 reales de a ocho de plata (…). No son de esta calidad los tesoros de mi historia, son de aquellos de los que dijo el Salvador, que duran siempre en los cielos.

15 Riva Agüero, *op. cit.* p. 255.

tamientos españoles del siglo XVI en el Perú, con abundante información topográfica, estado y dirección de los accesos, la orografía de los enclaves y una interesante toponimia de la época (Ballesteros 1987: 33); además, es una fuente histórica y etnográfica del virreinato peruano en la época de su consolidación. El estilo no es culterano, sino sencillo y directo, casi como un diario de viaje; Lizárraga describe la vida religiosa y social de las ciudades que visita o donde ejerce su ministerio, pero recoge muchas noticias, sobre todo de hechos donde participa, por ejemplo, de la entrada a los indios chiriguanos del Virrey Toledo, de cuya comitiva era parte Lizárraga. Su visión sobre el indio es ambigua; por una parte, se compadece del indio y condena su situación en la mita o su explotación por encomenderos o corregidores, pero nunca adopta tonos lascasianos, y por otra, tiene una pésima visión de los indios, donde parece haber cristalizado el peor pesimismo o racionalización de la época colonial[16].

Volviendo a Meléndez, él publica una voluminosa crónica en tres tomos y 14 libros, con dos mil doscientas páginas tamaño folio. Participa de los rasgos de la crónica conventual y así es, ante todo, una galería de dominicos ilustres, en la que sobresalen tres santos canonizados, Rosa de Lima, Martín de Porres y Juan Macías. Tal galería es muy interesante, porque presenta la biografía, quizás bastante gloriosa, de hombres que influyeron mucho en los inicios de la vida colonial, tales como los obispos Vicente Valverde, a quien otorga la palma del martirio por su

16 Puede verse su juicio sobre los indios de este reino (Lib. 1, cap. 112) y sobre los de Chile (Lib. 2, cap. 88). Transcribo parte del primero: *Lo primero que tienen y es el fundamento de las buenas o malas costumbres morales, es un ánimo el más vil y bajo que se ha hallado en nación ninguna; parece realmente son de su naturaleza para servir; a los negros esclavos reconocen su superioridad. Es gente cobarde, si la hay en el mundo, de donde les viene lo que a todos los cobardes; son cruelísimos cuando ven la suya o son vencedores. No quieren ser tratados sino con rigor y aspereza, porque en tratando bien a un indio, aunque se haya criado en casa desde niño como hijo, dicen que de puro miedo lo hacemos y por eso no nos atrevemos a castigarlos. En tratándolos mal sirven gran diligencia (…). La nación más sin honra que se ha visto y más mentirosa que se puede imaginar (…). No tienen veneración a sus padres y abuelos (…). No tienen vergüenza de hacer a sus mujeres alcahuetas (…). Son levísimos de corazón, inconstantísimos (…), los mayores pleitistas del mundo (…). En lo que toca a la doctrina, como aprovecharon en ella no quiero tratar, porque no se pueden decir sino palabras muy sentidas y éstas me faltan* (1987: 241-245).

muerte en la isla de Puna, y Jerónimo de Loayza, primer arzobispo de Lima, o como uno de los fundadores de la Universidad de San Marcos, Domingo de Santo Tomás, que hizo la primera *Gramática o arte de la lengua general de los indios de los Reynos del Perú* (1560) y el primer *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú* (1560)[17].

Como buen cronista conventual, Meléndez dedica un libro a refutar a Calancha y demostrar que los dominicos son la orden religiosa más antigua del Perú. Además, la crónica tiene interés etnográfico por su información sobre la vida social de la colonia (por ejemplo, la ciudad de Lima, con el inventario de sus corporaciones, edificios y conventos, que hace en el Libro II del tomo II, es una de los mejores que se conservan de la época de auge de la capital virreinal) y, en especial, por su descripción de las creencias y de la evangelización de los indios en la provincia de Guaymi, en Panamá, y en la zona central de la Amazonia peruana.

---

17 Para tener una visión más completa del estudio del quechua en el virreinato, me refiero al jesuita extremeño Diego Gonzales Holguín (1544-1618). Viene al Perú en 1581 junto con Ludovico Bertonio, que es autor de la primera gramática y vocabulario en aymara (1612). Pasa mucho tiempo en Cusco y Juli, pero también trabaja en Quito, Chuquisaca, Chile, Asunción y Mendoza. Sus principales obras son: *Gramática y arte nueva de la lengua general de todo el Perú, llamada quichua o lengua del Inca.* Lima, 1607, Francisco del Canto, y *Vocabulario de la lengua general del Perú, llamada quichua o lengua del Inca.* Lima, 1608, Francisco del Canto. Del segundo hay una nueva edición (Lima, 1952, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, introd. Raúl Porras Barrenechea). Glez. Holguín dicen el prólogo, con sensibilidad de antropólogo moderno: *Así como yo no estoy persuadido para mí de que esta obra sea mía principalmente, sino de los muchos indios del Cusco a los que hohe preguntado y averiguado con ellos cada vocablo y de ellos los he sacado, así ellos son los principales autores de esta obra y a ellos se debe atribuir todo lo bueno* (1952: 8). El vocabulario de Glez. Holguín es mucho más extenso que el de Domingo de Santo Tomás y refleja la evolución del quechua después de tres cuartos de siglo de contacto, sobre todo en el campo religioso. Al respecto dice Raúl Porras: *Pero la más difícil restitución al sentido originario es la de los conceptos sobre las cosas espirituales en que la acción innovadora del misionero es incesante, principalmente en los conceptos sobre Dios, el alma, la eternidad o el pecado, que tiene numerosa cabida en el vocabulario. Éste recoge como expresiones quechuas muchas que son simple trasplante de la teología católica del misionero y en manera alguna modos de pensar indígenas. Así, cuando habla de la vida temporal (*tucuk caucay*) y de la vida eterna (*vinay caucay*)* (1952: XXVII).

Finalmente, hay que notar que no faltan digresiones de interés etnológico, como por ejemplo la del capítulo 4 del Libro IV, en que *se dice lo que son los indios, indianos y otras naciones que habitan en este reino.* Meléndez compone un verdadero ensayo sobre los rasgos culturales de las tres *naciones* del Perú, indios, españoles y negros, y sobre sus relaciones mutuas. Meléndez se siente español *(hacemos, pues, mucho aprecio los criollos de las Indias de ser españoles, y de que nos llamen así y de que nos tengan por tales, y en orden a conservar esta sangre española pura y limpia se pone tanto cuidado, que no tiene poderación)* (1681, I: 353); y así se indigna porque, en su viaje a Madrid, un licenciado se admiró de que el dominico *hable nuestra lengua lindamente,* y le responde: *yo no he hablado en otra [lengua] que en la española, y no sé que sea más de VM. que mía, ni sé que sea VM. más español que yo* (1681, I: 349). Llega a tanto su hispanismo que, aunque admira a Las Casas, piensa que la *Destrucción de Indias* no fue compuesta por éste, *pues el memorial en que le alegaban, por sus fábulas no es todo de aquel venerable Obispo, sino añadido y compuesto por los enemigos de España, impreso en León de Francia, mintiendo en él que fue estampado en Sevilla, lo cual alcancé a saber de muy cierto original.*

Pero Meléndez, al mismo tiempo, hace una defensa de los indios, indicando que hay indios e indios y que *el engaño de tenerlos a todos por bárbaros (…) nació, a los principios y dura hasta hoy en muchos de Europa, de que habiendo aportado los españoles a las orillas del (…) mar océano, cuyos habitadores eran fierísimos, no conocían imperio (…), los que hacían historia trasladaban sus relaciones (…) y concibieron a todos los indios sin distinción, atribuyendo a todos en general la impolicía y fiereza de aquellos pocos* (1681, I: 357). Además, afirma que si los indios fueron idólatras y si había muchos indios *criados en los montes como fieras, pero también había muchos que vivían en las ciudades reducidos a república, o sujetos a un monarca, que se gobernaban con leyes (…), que tenían religión (…), observaron muchos puntos de la ley natural, prohibiendo los hurtos, los adulterios, los homicidios* (1681, I: 356). Finalmente, presenta un cuadro del indio en el régimen colonial muy distinto al de Lizárraga:

> *Hoy tienen otro estado diferente, viven en policía sujetos en sus lugares a caciques y justicias de su misma nación, gobernados por alcaldes mayores puestos por su Majestad o por sus virreyes, se aplican bien a las artes, son*

> *plateros, pintores, bordadores, sastres, zapateros, barberos, músicos, bailarines, doradores y usan de otras artes y gracias semejantes, y todas las obran bien y con primor, porque son naturalmente flemáticos y toman con mucho espacio las cosas; son humildes, corteses, dados al culto divino y a las fiestas de sus iglesias, respetan el sacerdocio, acarician a los españoles, que aportan a sus pueblos, y los sirven, especialmente si son eclesiásticos; algunos caen como hombres y suelen volver al vómito de sus antiguos vicios, pero ¿quién se escapa de esto? ¿A dónde no hay pecado? (1681, I: 356).*

1.3. La crónica agustina

a. Ninguno de los cronistas agustinos de México tiene la información etnográfica ni el interés etnológico de la *Crónica Moralizada* de Calancha, que presentaré en este capítulo. Los dos principales cronistas agustinos de Nueva España son el criollo Juan de Grijalva, autor de la *Crónica de la orden de N. P. S. Agustín de la provincia de la Nueva España* (México, 1624) y Diego de Basalenque, autor de la *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán del Orden de N. P. S. Agustín* (México, 1673). Ambos cronistas recogen información sobre los indios, al presentar la labor misionera de los agustinos, pero de forma sucinta y sin recoger de un modo sistemático las creencias y ritos indígenas, como hacen a menudo otros cronistas. Por ejemplo, Basalenque cuenta cómo los agustinos *comenzaron a catequizar y sacramentar a los gentiles del pueblo de Tiripetío* y en tierra caliente (1963: 35-36).

b. En el Perú el primer cronista agustino es el ya citado Calancha y el segundo Bernardo de Torres, autor de la *Crónica de la provincia peruana del orden de los ermitaños de San Agustín* (1657) (Lima, 1657, Ignacio Prado Pastor). Torres es, por sus virtudes y defectos la antítesis de Calancha: vallisoletano sobrio y no criollo de ascendencia andaluza, profesor de la Universidad de San Marcos más que predicador, hace una narración escueta de la vida y trabajo de los agustinos sin ocultar los mismos pleitos internos, porque *no escribo panegíricos, sino historia,* como dice, por más que siga fiel al estilo de la crónica conventual, al hacer el panegírico sobre cada agustino ilustre. Pero donde se muestra más lacónico es en el marco histórico-social, de modo que la crónica de Torres es mucho menos útil para la historia de la antropología indigenista que la de Calancha; con todo, recoge alguna información aprove-

chable, por ejemplo la relativa a la misión de los chunchos, que inician los agustinos en 1615 (Lib. II, caps. 9-12). Transcribo, como nuestra, su breve descripción de los chunchos:

> *Estas son las propias y verdaderas provincias de los Chunchos, de quienes se derivó el nombre de Chunchos, los Andes, y caen al oriente del Chuquiabo, Arecaxe y Cochabamba, y se dilatan hasta el famoso Paytite río caudaloso (…). Las más de estas naciones de los Chunchos son gente crecida, fuerte y robusta, de vivos ingenios y tan belicosa, que nunca pudo conquistarlos el Inga. Andan curiosamente vestidos de algodón matizado de varios colores, y usan de rica plumería de pájaros pintados en sus galas, que son vistosas a su modo. Sus armas son dardos, arco y flechas, y chambes, que son como hachas de cobre, y macanas, como porras, de dura y pesada madera, y en jugarlas son hábiles y diestros. Las mujeres, por la mayor parte, son más blancas y hermosas que las del Perú. Las huacas o ídolos que adoran, los sacrificios, supersticiones y ritos que usan, y las bárbaras costumbres que tienen, son las mismas que solían tener en su gentilidad los peruanos, con poca diferencia dellos, por ser uno mismo el infernal maestro de todos. Veneran sumamente a sus hechiceros y a los magos, hombres y mujeres, que son sacerdotes de sus ídolos y médicos de la tierra, de tal suerte, que en diciendo uno destos que se ha de morir el enfermo, lo tienen por infalible y le disponen el entierro (1974, II: 343).*

El tercer cronista agustino es Juan Teodoro Vázquez, cuya crónica se concluye en 1721 y está inédita aún. Su información es sobre todo de la historia interna de los conventos y de la vida de sus hijos ilustres, y su estilo es similar al de Calancha, por lo alambicado. Entre la escasa información interesante para esta historia merece destacarse la misión entre los indios ninarvas en las selvas de Guamanga, de la que se habla en el Lib. IV, caps. 4-15. La etnografía ninarva de Vázquez es rica, aunque teñida de juicios de valor, como era costumbre entre los misioneros. He aquí un ejemplo del modo de ser de los ninarva, cuyo gentilicio deriva Vázquez de la palabra quechua *nina,* que significa *fuego o candela:*

> *No son gente que se gobierne por algún uso de razón, pues, aún las cosas que en algunos brutos rehúsa la misma naturaleza, las practica sin horrores su apetito, de suerte que, ardiendo en esto todo el fuego de su nombre, atropella el padre a la honestidad de sus hijas (…). Algunos de ellos tienen por el mayor regalo de su cruelísima gula, la carne humana (…), forman-*

do vasos para sus torpes bebidas de las desnudas calaveras, siendo en su insensatez regocijo de su licenciosa vida, tan funesto recuerdo de la muerte. No reconocen numen alguno a quien rendir adoración, sólo al demonio se rinden, no con divino religioso culto, sino con servil rendimiento, porque las espantosas figuras, con que esta infernal bestia se les aparecen más les causa horror y asombro que veneración y cariño. Lamagari, que quiere decir el mayor o el primero, es el nombre del principal espíritu que invocan, en todas o en las más arduas expediciones que emprenden; pero, fuera de éste, tienen otros de jerarquía inferior, a quienes humildes se rinden y llaman en algunas necesidades de menor arduidad. Los nombres de estos falsos númenes son los siguientes: Marinache, Atentari, Atengarife, Camatequia, Asinquiri. Estos malditos espíritus, como centro de todo lo malo, sólo en el teatro de la embriaguez y disolución, se les aparecen, y hacen ostentación, en la vileza de sus favores, de la dignidad de sus sacrificios.

Pero Vázquez muestra también otros aspectos más positivos de los ninarvas: por ejemplo, son amantes de la verdad y puntuales en sus tratos, no se dedican *a la rapiña ni al hurto, admirando más este prodigio no reconociendo superior de quien temer castigo, ni reconociendo más ley que la natural de no querer para otro el daño que cada uno en sí no quiere,* y en el modo de hablar son tan elegantes y usan *unos períodos tan rotundos, que pudieran competir con la elegancia latina.* Además, Vázquez habla del vestido *(llevan varones y mujeres una cusma o túnica de bien tejida lana, que les cubre todo el cuerpo, desde el pie de la garganta hasta la garganta de sus pies)* y de los atuendos, con cercos de plumas de varios colores en la cabeza; de la división del trabajo según el género; de sus armas, etc. Finalmente, narra el desarrollo de la misión, con el ingreso de los misioneros solos, la llegada de soldados en su ayuda, los abusos que éstos cometían con los indios, la rebelión de los indios y la muerte de algunos misioneros.

4.1. La crónica jesuita[18]

Los jesuitas no tienen estrictamente crónica conventual, pues su organización religiosa no está basada en conventos dotados de bastante

18 Sobre este punto puede ser útil consultar mi obra ya citada *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial.* Lima, 1992 y 1994, Pontificia Universidad Católica del Perú, dos tomos.

autonomía y de cierta elección democrática, como los agustinos o dominicos, sino en colegios, residencias y misiones, con una organización más centralista y vertical y con modos propios para conservar la historia de la orden. Uno muy característicos son las *Cartas anuas,* es decir, los informes que cada año el superior de cada comunidad debía enviar al superior general, que está en Roma, sobre la vida religiosa y apostólica de su comunidad. Dichos informes han comenzado a publicarse sistemáticamente, junto con toda la correspondencia de los jesuitas al Padre General y las respuestas de éste, por el Instituto Histórico de la Compañía de Jesús de Roma. Así han salido siete tomos de *Monumenta peruana*, 1954-1986, edit. Antonio de Egaña y Enrique Fernández, y seis tomos de *Monumenta mexicana*, 1956-1973, edit. Félix Zubillaga. Pero, aparte de estos informes o cartas, existen muchas historias de determinadas casas y obras y, sobre todo, de las misiones.

a) En México el jesuita mexicano Francisco Xavier Alegre escribe, desde el exilio decretado por Carlos III contra todos los jesuitas de sus reinos en 1767, la *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús en Nueva España* (1771) (Roma, 1956-1960, Institutum Historicum Societatis Jesu, 4 tomos, edic. Ernest Burras y Félix Zubillaga), que presenta un panorama de la vida y trabajo de los jesuitas en el México colonial[19]. Sin embargo, las crónicas más ricas en información sobre los pueblos indios son las de Pérez de Ribas, Kino, Esteyneffer, Velarde, Neumann, Ortega, Balthasar, Baegert y del Barco. La vida, obras y dos textos selectos de cada cronista pueden verse en el tomo II de *La utopía posible.* Ahora me limito, a modo de ejemplo, al andaluz Andrés Pérez de Ribas (1575-1655), haciendo luego una breve referencia a otros cronistas. El escribe la *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras del nuevo orbe. Refiérense asimismo las costumbres, ritos y supersticiones, que usaban estas gentes* (Madrid, 1645, Alonso de Paredes), reimpresa en México, 1944, Edit. Layac, 3 tomos. El es un veterano misionero que, como escribe en el prólogo, *fue testigo de vista de mucho de lo que en ella se refiere, y lo tocó (como dicen) con las manos, porque estuvo por tiempo de diez y seis años empleado en estas misiones y doctrinó al-*

19 Puede consultarse Gerard Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial (1572-1767)*. México, 1941, Antigua Librería Robredo, dos tomos.

gunas gentilidades de ellas (…); aprendió y trató en sus lenguas a muchos caciques e indios más entendidos de las dichas naciones, y lo demás de que no fue testigo de vista, sacó de muy fieles originales (1944, I: 114).

La obra, dividida en 12 libros y con más de 900 páginas, narra la historia de las cinco grandes misiones de Sinaloa, Topia, San Andrés, Tepehuanes y Parras, situadas en los actuales estados mexicanos de Sonora y Sinaloa. En su dedicatoria al rey, el cronista le informa que *están 65 sacerdotes de la Compañía, trabajando fuera de los colegios en sustentar la doctrina de las naciones que tienen ya convertidas, que son más de 20, y en sus pueblos edificadas más de 90 iglesias y templos* (1944, I: 99); además, informa que *por cuenta de libros de bautismo, han recibido nuestra santa fe 300 mil almas,* entre los que hay que contar unos cuarenta mil párvulos que murieron después de su bautismo; que han caído 20 misioneros en los levantamientos indígenas y que, en general, la fe católica es *hoy estimada, obedecida y venerada en mucho número de naciones bárbaras* (1944, I: 100).

Al analizar los puntos más significativos de la crónica, debo destacar, en primer lugar, la etnografía de los pueblos indígenas. Pérez de Ribas recoge información de las siguientes *naciones:* acaxees (III: 24), ahornes (I: 281), batucas (II: 178), conicaris (I: 129), chichimecas (III: 304), chínipas (I: 365), hiaquis (II: 65), mayos (II: 9), parras (III: 247), sinaloas (I: 129), sisibotaris y savaripas (II: 178), tarahumares (III: 157), teguecos (I: 311), tepeguanes (III: 135), xiximes (III: 86), zuaques (I: 352), etc. Sin duda la etnografía no tiene siempre la misma extensión ni minuciosidad, porque unas veces el cronista había convivido mucho tiempo con el grupo y otras, sólo lo había visto en sus viajes o por información de terceros; además, como las etnias tenían muchos rasgos culturales comunes, Pérez de Ribas dedica casi todo el Libro I a las costumbres propias de distintas naciones de Sinaloa, refiriéndose a los frutos de la tierra, a la vivienda y la alimentación, a los vicios principales y a los que no tenían, a los entretenimientos y cazas, a las creencias y ritos religiosos, al origen de los grupos y a la variedad de lenguas. Transcribo, como ejemplo, lo que se dice de la oratoria política:

> *Muy usado fue en todas estas naciones el haber predicadores que ejercitaban este oficio. Éstos lo más ordinario eran sus principales caciques, y más*

cuando eran hechiceros, cuyo oficio remedaba en algo al de sacerdotes de ídolos de la gentilidad. El tiempo y ocasión más señalado para predicar estos sermones era cuando se convocaban para alguna empresa de guerra, o para asentar paces con alguna nación o con los españoles, o celebrar alguna victoria que hubiesen alcanzado o cabezas de enemigos que hubiesen cortado. En tales ocasiones se juntan en la casa o ramada del cacique los principales viejos y hechiceros. Encendíase una candelada, y alrededor se sentaban: luego seguía el encenderse algunas cañitas de tabaco que tenían preparadas, y con ellas se convidaban a chupar esos brindis. Celebrada esa acción, luego se levantaban en pie el indio de más autoridad entre ellos, y desde allí entonaba el principio de su predicación, y comenzaba a paso lento, a dar vueltas a la plaza del pueblo, prosiguiendo su sermón, y levantando el tono y los gritos, de suerte que desde sus casas y hogueras le oían todos los del pueblo. En esa vuelta a la plaza y sermón, gastaban cada vez media hora, cual más o menos, como quería el predicador; la cual acabada, volvía a su asiento donde los compañeros lo recibían con grandes aplausos que cada uno de por sí le hacía, si era viejo el que había predicado, que ordinariamente lo son, el aplauso era éste: "Has hablado y amonestádonos muy bien, mi abuelo, yo tengo un mismo corazón con el tuyo". Si era viejo el que daba el parabién, decía: "Mi hermano mayor o menor, mi corazón siente y dice lo que tú has dicho"; y vuelven a convidarlo con otro brindis y cañita de tabaco. Habiendo acabado éste, se levantaba otro predicante por la misma forma (…). Y en estos sermones sucedía gastarse lo más de la noche (…). Lo que en estos sermones predican, conforme a su capacidad bárbara, lo repiten muchas veces y unas mismas razones. Si era para iniciar la guerra, representando el valor de sus arcos y flechas, el defender sus tierras, mujeres e hijos, y que allí tenían los hechos de sus capitanes y valientes, nombrando los que al presente eran guerreros de su nación, etc. Y el ordinario epilogo del sermón era exhortar a todos los del pueblo, chicos y grandes, invocándolos con nombres de parentesco; "Mis abuelos, mis padres, mis hermanos mayores y menores, hijos e hijas de mis hermanos, tened todos mi mismo corazón y sentir": con lo que remataban sus sermones, que es cierto tenían grande fuerza para mover la gente al intento que pretendían, ahora fuese para lo malo, ahora para lo bueno, y por esta razón se les permiten estos sermones aún después de bautizados y convertidos, en orden a que reciban la palabra divina y costumbres cristianas y para persuadir éstas repiten muchas veces: "Ya ha llegado la palabra de Dios a nuestra tierra, ya no somos lo que antes éramos" (1944, I: 140-141).

En segundo lugar, la *Historia* recoge los métodos misionales y abundante información sobre los movimientos de resistencia indígena. Pérez de Ribas dedica casi todo el Libro VII a justificar la empresa misional *entre gentes bárbaras y fieras;* la razón es que, una vez evangelizadas las altas culturas americanas e iniciada la evangelización de las altas culturas asiáticas, volvía a plantearse el tema de si los indios *bárbaros y fieros* podían ser cristianos. El cronista analiza la condición india antes de la predicación, desarrollando la capacidad y talento que ellos muestran en los diferentes aspectos de su cultura, como la agricultura, el tejido, la organización política y militar, etc., y luego analiza los frutos de la conversión por la que los indios observan la doctrina cristiana, *no con menor ejemplo, sino a veces más libres de vicios que muchos antiguos cristianos de lugares y ciudades populosas* (II: 210). Se detiene sobre todo en el éxito de los misioneros en desarraigar prácticas tan inveteradas de dichos pueblos indios, como la magia, la poligamia, la embriaguez ritual, las venganzas entre las diferentes tribus, etc. (II: 222-230). Describe el jesuita costumbres indígenas como la *fiesta de los prohijados* y sus reinterpretación cristiana por los indios (I: 165-167), y explica la organización religiosa y civil de las misiones y da mucha información sobre los métodos misionales. Antes ha justificado el apoyo que los *presidios* de soldados españoles prestaba a los misioneros (Lib. II, caps. 11-16) y que parecía contradecir al método propugnado por Las Casas.

En cuanto a las rebeliones indígenas, la crónica informa sobre la de los acaxees (III: 34), la de los tepeguanes (III: 165), la de los sinaloas, con el famoso *hechicero* Nacabeba (I: 175), etc. Tales rebeliones tomaban a menudo formas mesiánicas. Como ejemplo, transcribo una parte del *alzamiento general, que levantó en la nación acaxee* un hechicero:

> *Finalmente, éste fue el más célebre embustero y hechicero que se ha descubierto entre estas gentes: pues llegó en su soberbia por fingirse por obispo suyo (…). Comenzó (…) a hacer pláticas a los demás indios (que estos llaman hatollis) contra la doctrina que predicaban los padres misioneros y otras veces fingía y les persuadía que él predicaba la misma doctrina de los padres. El nombre que se llamaba por toda aquella serranía era de obispo: rebautizaba a los indios ya bautizados por los padres; otras veces los descasaba de las mujeres, con quien como cristianos se habían casado y los casaba con otras (…). Y todo venía aparar en que acabasen con igle-*

> *sias, doctrina cristiana, con los padres que se la predicaban y con cuantos españoles y reales de minas tenían en toda aquella serranía (…) y volver a sus antiguas idolatrías, supersticiones y barbaridades (…). No le faltaron al falso obispo (…) cómplices que se le llegaron y serían como 50 personas, que (…) fueron amotinando más de 5 mil personas de las reducidas. Finalmente, todo vino a parar en una destrucción lastimosa de casi 40 iglesias, que se habían comenzado a formar; y casi toda la nación se retiró a los montes y picachos más inaccesibles (…). (III: 34-35).*

En tercer lugar, la *Historia* analiza la ocupación y conquista hispana del noroeste mexicano. El cronista habla de la importancia que tuvo el descubrimiento de ricas minas de plata (I: 99) para acelerar la ocupación. También plantea el origen del hombre americano, pues *con particular cuidad y no pocas veces hice inquisición entre los más viejos y más entendidos de estos indios, preguntándole de dónde había salido,* y se inclina por la hipótesis asiática (I: 142-143). Así mismo, examina la disminución de los indios en el nuevo orbe *(que no debe de quedar hoy, ni aún la mitad de los indios que había* y sus principales causas, las pestes y la explotación colonial, aunque *como testigo de vista, por haber atravesado, por obligaciones de oficio, no pocas veces el reino de la Nueva España,* sostiene la repoblación del territorio por los indios junto a *las estancias de ganado, granjas y haciendas de campo y de minas, ingenios de azúcar»* (II: 25-27). Se refiere, sin duda, al repunte de la población en el primer tercio del siglo XVII y su vinculación a la economía colonial, al margen del servicio personal periódico que prestaban los indios de las *agregaciones.* Finalmente, el cronista da cuenta del primero que *descubrió aquella región, Alvar Núñez Cabeza de Vaca, quien con los otros tres sobrevivientes, de los 400 que emprenden la conquista de la Florida en 1528, llega a Sinaloa ocho años después, tras increíbles aventuras que se cuentan en la Relación que dio (…) de lo ocurrido en la armada de Panfilo de Narváez* (Zamora, 1542). Tal relación es muy interesante y ha sido publicada de nuevo en el tomo I de la edición mexicana de Pérez de Ribas (1944, I: 1-74).

En la misma línea de la *Historia* de Pérez de Ribas, hay que situar a los otros ocho jesuitas ya citados, que cuentan la conquista espiritual del N. O. de México y S. O. de Estados Unidos, dando una rica información sobre la etnografía indígena, los métodos misionales y las rebelio-

nes indígenas[20]. El italiano Eusebio Francisco Kino (1645-1711), que desarrolló, por un cuarto de siglo, una amplia labor evangelizadora y científica en el oeste entre México y Estados Unidos y estableció la peninsularidad de la Baja California; entre sus escritos está la obra *Favores celestiales*, que permaneció inédita hasta su aparición como *Historia de las misiones en Sonora y Arizona* (México, 1922, Editorial Cultura, edic. Francisco Fernández del Catillo); Kino ha merecido una estatua en el Capitolio de Washington representando el Estado de Arizona. El hermano de Bohemia Juan de Esteyneffer (1664-1717) hace una amplia labor de enfermero y escribe el *Florilegio medicinal de todas las enfermedades* (1712), que se difundió mucho en las misiones jesuitas de América; hay una edición moderna del mismo (México, 1978, Academia Nacional de Medicina, dos tomos, edic. Carmen Anzures). El castellano Luis Xavier Velarde (1677-1737) escribe *Las relaciones de la Pimería Alta* (1616 y 1617) y han sido publicadas por Luis González en su obra ya citada *Etnología y misión en la Pimería Alta (1715-1740*), México, 1977, UNAM). Las relaciones contienen una buena etnografía y un plan pastoral.

El mexicano José de Ortega (1700-11768) es un misionero entre los nayaritas y lingüista, que escribe *La maravillosa reducción y conquista de la provincia de San losé del Gran Nayar* y lo publica en *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús* (Barcelona, 1754, Pablo Nadal). Joseph Neumann (1648-1732) es un misioneros austríaco de la Tarahumara, que escribió una *Historia de las rebeliones en la Sierra Tarahumara (1648-1732)* (Chihuahua, 1991, Camino, edic. Luis González Rodríguez), que analiza la cara más violenta de la resistencia indígena ante la evangelización. En el citado libro de los *Apostólicos afanes* (1754) aparece *La espiritual conquista de la provincia de la Pimería Alta* del misionero, hombre de gobierno y cartógrafo suizo Johan Antón Balthasar (1697-1763); en-

20 Ya se están haciendo estudios sistemáticos de las crónicas y la documentación misional para la historia social y cultural de las regiones de misión. Un excelente ejemplo es la monografía *Etnología y Misión en la Primería Alta (1715–1740).* México, 1977, Universidad Nacional Autónoma de México, de Luis Gonzáles Rodríguez. Este siguió su trabajo y editó *Crónicas de la Sierra Tarahumara* (Chihuahua, 1992, Camino), *El Noroeste no hispano en la época colonial* (México, 1993, Universidad Nacional Autónoma de México) y *Tarahumara. La sierra y el hombre* (Chihua, 1994, Camino).

tre sus escritos, son muy interesantes los informes que, como visitador, hace de cada misionero con sus cualidades y defectos, tema que no suele aparecer en la crónica conventual, que han publicado Ernest Burras y Félix Zubillaga en *El Noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuitas (1600-1769)* (México, 1986, UNAM).

El alsaciano Juan Jacobo Baegert (1717-1772), tras diecisiete años de misionar en la Baja California, vuelve por el exilio a Alemania. Allí lee la traducción francesa de la *Noticia de la California y de su conquista temporal y espiritual* (Madrid, 1757, Viuda de Manuel Fernández), que escribió el jesuita mexicano Miguel Venegas, sin haber estado en la zona, y completó antes de su publicación el jesuita español Andrés M. Burriel. Baegert siente la necesidad de hacer ciertas rectificaciones en un libro y lo edita en alemán en 1771; la versión castellana de 1842 es reeditada como *Noticias de la península americana de California* (México, 1942, Antigua Librería Robredo, edic. Paul Kirchoff). En esta obra son interesantes la etnografía de los californios y la narración del autor de su viaje al exilio. Sobre California, que se había convertido en un mito, escribe también el extremeño Miguel del Barco (1706-1790), quien, tras casi treinta años en Baja California, escribe en el exilio italiano una crónica que ha editado Miguel León Portilla como *Historia natural y crónica de la antigua California* (México, 1973, UNAM), se trata de una historia natural y moral de los californios en la etapa final de las misiones jesuitas. Aunque entre los cronistas jesuitas de las sociedades indígenas debería citar también a Francisco Javier Clavijero, me remito a lo que diré sobre él como precursor del indigenismo mexicano moderno.

b) En el Perú hay que señalar, en primer lugar, la *Crónica anónima de 1600*, publicada por Francisco Mateos como *Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú* (Madrid, 1944, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, dos tomos). Es una obra colectiva, a base de las cartas anuas de diferentes autores sobre las casas de Lima, Cusco, Arequipa, Juli, Potosí, Sucre, La Paz, Santiago de Chile, Quito y Panamá, y las misiones de Tucumán, Santa Cruz y Paraguay. No tiene, como otras crónicas, una parte dedicada a la historia y la cultura indígenas, pero sí, una rica información sobre los métodos y resultados de la evangelización de los indios por misiones temporales desde las ciudades

y de la atención permanente de la doctrinas de Huarochirí (I: 219-225), Cercado (I: 230-236) y, sobre todo, Juli (II: 399-432). Como ejemplo de la información de la crónica, transcribo un movimiento de resistencia indígena en Aimaráes:

> *Habiendo pasado en esta cuidad (del Cusco) la enfermedad de viruelas, que llaman los indios moro oncoy, y teniéndose en aquella provincia noticia de la mortandad y fallecimiento de 6 mil indios, que en esta ciudad murieron, se levantó en aquella provincia de los Aimaráes un indio ladino y enseñado de la escuela de Satanás, grande lengua (…); este indio hizo pregonar en el pueblo de Huaquirca, que es la cabeza de toda esta provincia, que todos los hombres y mujeres se juntasen y subiesen aun cerro a adorar y sacrificar a una guaca ídolo llamado Pisi, la cual enojada de que le habían quitado su adoración antigua y la habían dado al Dios de los cristianos, prometía que, si no volvían a sus antiguos ritos y ceremonias (…), había de destruir toda la provincia, enviándoles la enfermedad del moro oncoy (…). Persuadió a todos los curacas que él venía de parte de esta guaca y de la enfermedad, y que luego pusiesen por obra un sacrificio y ofrecimiento de oro, lanas y otras cosas (…). Luego se juntaron para el día señalado cuatro pueblos, y subiendo a un cerro muy áspero todos los indios (…) adoraban la guaca al modo dicho antiguo (…). En lo alto de este cerro había una llanada enfrente del ídolo, adonde tenían una hoguera, y el indio dicho estaba junto a ella recibiendo los sacrificios de ropa, oro, ganado, cuyes y otros animales, los cuales degollaba y aspersaba con la sangre la guaca y quemaba la carne de algunos, y los indios de iban a sacrificar, venían embijados y afeitados los rostros, y con unas danzas al modo antiguo y con unas redes de lana que les cubrían todo el cuerpo y en las cabezas unas maneras de señales como cuernos; cada ayllu y parcialidad seguía su modo y ceremonias, cantaban sus endechas y decían cosas en honor de la guaca, levantando uno solo la voz y respondiéndole los demás; todos ofrecieron maíz, que es su comida, de diferentes colores, y así mesmo el que llaman parasa, que es de micha estima entre ellos, y con ello hacen una masa, que llaman sancu, de que forman los ídolos, como adelante se dirá (1944, II: 78-80).*

El cronista cuenta cómo dicha ceremonia fue descubierta por *una pobre india devota de la Iglesia* y que el indio, que estaba haciendo el sacrificio, *se alborotó y dijo que si no la mataban que no podría ir adelante con el sacrificio, por ser devota de ir a la iglesia,* por lo que todos *a puras pedradas la mataron;* avisados el cura y el corregidor por un curaca, su-

bieron con otros indios y españoles al cerro, donde hallaron a los indios *y gran cantidad de lanas, vestidos, maíz y un rimero grande de animales, que iban ofreciendo; prendieron a los culpados, y hicieron algunos castigos, aunque muy sobre peine, y fue mucho de llorar que se puso más los ojos en recoger lo que allí se halló que no en remediar un pecado tan abominable* (II, 80). Cuando llega a Huaquirca el jesuita Gregorio Cisneros para dar una misión religiosa, el indio rebelde *oyendo los sermones conoció su pecado,* y poco después va a reconocerlo públicamente en una ceremonia, descrita por el cronista y que recuerda los *autos de fe* que se harán años después, en las campañas de *extirpación de la idolatría.*

Mucha información de este tipo hay dispersa a lo largo de la crónica, pero la hay también más sistemática, como la relativa a la residencia de Juli, donde se organizo una nueva forma de *reducción,* en la que se conservaba mejor la cultura indígena y se aminoraba la dominación colonial. El cronista hace una descripción del pueblo de Juli y expone tres razones de los jesuitas para elegir dicha doctrina. La primera, hacer una evangelización más profunda que las de las misiones temporales: *para ver si, estando de propósito entre ellos y siempre sobre ellos, podrían de una vez con su perpetua vigilancia y cuidado, y con el continuo macear, desarraigar siquiera de un pueblo la idolatría y borrachera.* La segunda, crear un centro lingüístico; *hacer la Compañía en este puesto un como seminario de lenguas para (…) la misma Compañía (…),* por *ser la lengua deste pueblo aimara, una de la dos lenguas generales, que se habla desde el Cusco hasta Tucumán.* Y la tercera, combinar las ventajas de la evangelización permanente con la vida en común de los padres, por haber alrededor *grande suma de pueblos aimaras, a donde desde Juli puede hacer la Compañía sus misiones y volverse a rehacer a supuesto con brevedad* (II: 400-402).

Luego el cronista presente el número estable de misioneros: nueve padres y cinco hermanos, que trabajan en las estancias de ganado, necesarias para el culto y la ayuda a los indios, y enumera los frutos obtenidos. En primer lugar, la evangelización efectiva *(sí en todo el reino del Perú hay algunos indios que sean de veras cristianos, son los de Juli, porque en lo que toca a sus antiguas idolatrías no hay rastro de ellas.* En segundo lugar, la *pulisía y humanidad y buena criansa destos indios,* de modo que *no parece que hace ventaja a Juli ninguna república de españoles bien*

concertada. Y en tercer lugar *y no menos principal, aunque trabajoso y murmurado no poco, es el de defender (…) a los indios de los españoles (…) que son la polilla de los indios* (II: 403-407), donde el cronista enumera las principales formas de explotación colonial en un párrafo transcrito en el capítulo I. Finalmente, el cronista describe algunos medios usados en Juli, como la catequesis intensiva, la escuela, el hospital, la ayuda alimentaria y para el pago del tributo, etc. (II: 409-410). Pero la *Crónica anónima* tiene otra información interesante, como la entrada a los chúñenos desde Camata (II: 413-429), la referencia a la predicación del apóstol Tomás y la invención de la cruz de Carabuco (II: 291-299), muchos datos sobre la organización del virreinato por Toledo y de la consolidación de la Iglesia con santo Toribio y una galería biográfica de jesuitas ilustres, como Acosta (1: 291-299) o el lingüista Alonso de Barzana (II: 56-69).

La segunda crónica jesuita es la del padre Anello Oliva (1572-1642), italiano, que vivió los últimos cuarenta y nueve años de su vida en el Perú y que escribió *Vidas de varones ilustres de la Compañía de Jesús en el Perú* (1631), que no se publicó completa hasta 1895, en Lima. El primero de los cuatro libros presenta el Perú prehispánico, que fue el marco y el reto de los jesuitas *(sepamos las idolatrías y supersticiones (…) para que con este se eche de ver mejor lo mucho que hubo que desmontar);* para ello, Oliva utiliza crónicas ya publicadas (Acosta, Cieza, Garcilaso), ciertos informes de la orden (como la *Crónica anónima*, papeles del padre Valera, etc.) y los relatos de un anciano curaca y quipucamayoc de Cochabamba llamado Catari[21].

Pasando a la crónica no andina, debe recordarse que la provincia peruana tuvo sus misiones con indios no cristianos en la región de

21 Porras Barrenechea, en *Los crónicas del Perú* tiene un juicio duro de Oliva: *Su historia de los incas, no obstante la nitidez mental del jesuita, es confusa y enmarañada. Los hechos de los incas, conocidos tradicionalmente y aceptados por el consenso de otros cronistas, aparecen arbitrariamente barajados, atribuyéndoles a unos, hechos de los otros, o incorporándose sucesos inéditos, todo lo cual debe provenir del caos mental del caduco y senil informante del jesuita (…). En un orden particular de sucesos, la historia de Oliva importa una contribución interesante. Es en el relativo a ciertas episodios de la historia quiteña (…)* (1962: 398-399).

Mojos y que la provincia quiteña las tuvo en la región de Maynas. Pero, como a raíz de la independencia, Mojos es territorio de Bolivia y Maynas del Perú, hablo de los cronistas de la misión de Maynas. Sobre los mojos, el eslovaco Francisco J. Eder (1727-1772) escribe el libro *Breve relación de las reducciones de los mojos (ca. 1772)*, Cochabamba, 1985, Historia Boliviana, edic, Josep M. Barnadas), que es una buena descripción de la cultura y las misiones en el momento de la expulsión de los jesuitas. De los cronistas de Maynas, Esteve Barba hace esta síntesis:

> *Hay dos autores que se refieren más bien al aspecto histórico de las misiones, y son los padres Manuel Rodríguez y Juan de Velasco*[22]*. Los demás, Francisco de Figueroa, el autor de las Noticias auténticas, sea o no el padre Maroni, Bernardo Recio y, sobre todo, de un modo franco y total, Manuel de Uriarte, cultivan un género muy próximo al de la memorias, diarios y recuerdos. El que haga la síntesis de unos y de otros será el último en escribir, Chantre y Herrera, y los hará desde Europa, sin haber vivido lo que escribe, a base de las noticias que le proporcionan los que proceden de allí, pero tal vez por eso con la perspectiva necesaria para llevar a cabo, a distancia de tiempo y de lugar, una admirable obra de conjunto*[23]*.*

Para los cronistas de Mainas me remito al capítulo VII de *La utopía posible* (1994). Los cuatro misioneros, cuya vida, obras y textos antológicos reseño son Figueroa, Fritz, Maroni y Uriarte. Francisco de Figueroa (1612-1666), criollo de Popayán (Colombia), trabaja en la misión de los jeberos y es muerto en una rebelión de cocamas. Es autor del *Informe de las misiones del Marañón, Gran Pará o Río de las Amazonas* (1661), que se publicó en 1904 (Madrid, edic. M. Serrano y Sáiz) y en 1986 en *Informes de jesuitas en el Amazonas (1660-1684)* (Iquitos, Monumenta Amazónica) de C. Figueroa, Cristóbal de Acuña y otros. Samuel Fritz (1654-1724) es un carismático misionero de Bohemia, que inicia la evangelización de los omaguas y juega un papel importante en la defensa de la frontera hispana del Amazonas ante los portugueses de Belén do Pará; traza, a base de

---

22 Juan de Velasco, *Historia del reino de Quito* (1789), Caracas, 1981, Biblioteca Ayacucho. Sobre el papel de Velasco en la formación de la cultura hispanoamericana, se puede consultar a David A. Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla. 1492-1867*. México, 1992, Fondo de Cultura Económica, pp. 448-455.

23 *Historiografía indiana*. Madrid, Gredos, p. 367. La obra de Bernardo Recio a la que se refiere Esteve es *Compendiosa relación de la cristiandad de Qui*to, Madrid, 1947.

observaciones astronómicas, el primer mapa del Amazonas y escribe un extenso *Diario*, del que sólo se conserva una parte que ha sido publicada en *Noticias auténticas del famoso rio Marañón* (1738) (Iquitos, 1988, Monumenta Amazónica) de Maroni. Este misionero italiano, Pablo Maroni (1695-1757), evangeliza a los yameos y llega a pensar que la evangelización pacífica de los jíbaros, cuyo fracaso narra, era imposible; escribe sus *Noticias auténticas* para completar *El descubrimiento del Marañón* (1684) (Madrid, 1990, Alianza Editorial) del padre Manuel Rodríguez, que no había estado personalmente en la misión.

El cuarto cronista amazónico es el vasco Manuel de Uriarte (1720-1801), que misionó en el Napo desde 1750 hasta la expulsión de los jesuitas y ya en el destierro italiano reproduce su diario, que han sido publicado como *Diario de un misionero de Mainas* (Madrid, 1952). Las 515 páginas de la edición española recogen información etnográfica, aunque no sistemática, de muchas etnias (abijira, ayacor, cacumaño, conibo, encabellado, iquito, jobero, lamas, maina, mayoruna, napotoa, omagua, payagua, peba, piro, ticuna, yagua, yameo, yurimagua); además, cuentan las entradas en grupos tribales para su reducción, la fundación de pueblos y su re-fundación, cuando los indios huyen o mueren por las pestes, y los métodos de evangelización y organización de los pueblos-reducciones; y en fin, dan buena información sobre problemas del régimen colonial español y su relación con el portugués. Pero toda la información tiene cierto tono subjetivo de un diario personal, que el misionero debió de escribir para reflexionar sobre su propia vida y *para instrucción de los venideros misioneros* (1952, I: 61). Como ejemplo del estilo y del contenido, recojo lo que escribe a su llegada a su nuevo puesto de trabajo en San Pablo de Napeanos:

> *El sitio es muy alto y llano, con una arena blanca como cal; tenía una hermosa plaza y en el centro la iglesia muy capaz, de tres naves, distinguidas con tres filas de columnas de más de doce varas de palo fuerte y oloroso, las paredes de bajara que, blanqueadas, con sus diez ventanas grandes enrejadas de tarapotos, que imitan al hierro (…). Miraban al oriente la iglesia y la casa del misionero (…). La casa era alta, con sus claustros, como colegio (…). La casa de recogimiento hacía el costado izquierdo de la plaza, con algunas casitas de patos, gallinas y tres vacas, cabras y puercos, que eran gran providencia en aquel desierto. Ni faltaba su trapiche de mano, y alguna*

caña sembrada, para socorro de los enfermos, en aguardiente miel, que son el sanalotodo de los indios; y bastantes instrumentos de carpintería, para oficio manual del misionero, con un indio medio carpintero (…).
Hallé poca gente, porque estaban los más en sus chagras y (…) estaban montaraces; mas, poco a poco llamados, se fueron juntando y volviendo a los entables antiguos de su P. Bahamonde. Estos eran: rezar todos en sus casas las oraciones en voz alta al despertar y al acostar, avemaria y ánimas; ser puntuales a la doctrina, domingos, miércoles y viernes; y los sábados a pláticas (como las fiestas) y al rosario a la tarde, que se acababa cantando la letanía por la plaza con la Santísima Virgen del Rosario. La doctrina se hacía en tres lenguas, yamea, iquita e inga; para todo dejó escrito el P. Bahamonde, y para casamientos, confesiones, etc. Los niños todos los días oían misa (…). Un buen curaca, Ignacio, y dos curacas recogían el pueblo; había otro mandón para los Iquitos y otro, Casimiro, para los masamaes, los de las orejas grandes. Estos señalaban los mitayos y semaneros para sustentar al misionero y para socorrer a los enfermos. Cuatro fiscales y cuatro fiscalitos regían la iglesia, en (…) rezar en voz alta las oraciones, y dos semaneros acompañaban al misionero cuando venía, le llevaban la comida y remedios; avisaban de los partos, y los que estaban en peligro para los sacramentos, cuidaban de los entierros, etc. Así, varayos como fiscales venían al amanecer y Avemarias a avisar lo que ocurría. Había una hora para pedir los indios licencias o lo que se le ofrecía (…) y ninguno faltaba del pueblo de noche sin licencia (…). La gente andaba decentemente vestida. Eran sus 500 almas (…). Para ayudar del vestuario, había su telar en el tercer aposento bajo de la casa; y como todos los indios sabían tejer, traían sus ovillos de algodón, hilados de sus mujeres, y tejen buenas mantas de vara de ancho, y lo que a su usanza de macana tardaba un mes, lo acababan en un día. Había chacras de yuca, plátanos, pinas, barbasco, de Misión, de dos partidos o barrios, que llamaban de arriba y abajo, y cuidaban sus varayos a sus tiempos desmontar, plantar y limpiar; y otra de maíz, y fuera de eso, cuando cogían el suyo, traía cada indio una o dos canastas, que se depositaban en una casa aparte o almacén, para socorrer necesidades y sustentar los recién traídos. Los sábados limpiaban las mujeres la plaza y calles, y los hombres una vez al mes con macanas batían la maleza (…). Cuando se rompían hachas o machetes, las llevaban al misionero, y éste hacía despacho, habiendo bastantes para componer en la herrería de Omagua (…). Para proveerse de sal, se enviaba cada año un despacho al Cerro de Yurimaguas, y de paso los encargos para la compra de Lamas, tabaco, lonas, lienzos, azúcar, etc., con alguna cera y cosas de

> *Quito; para el despacho general se nombraban cuatro indios de juicio, y éstos, como los otros y de entradas, confesaban antes. En las bebidas, a que son tan inclinados, había moderación, no lo hacían sin licencia y celaban varayos, y se acababan al anochecer. Hasta en las carnestolendas y pascuas se distinguían estos indios de otros por su juicio y sosiego, y así los llamaban los "gallegos de la misión". He puesto tan por menudo esto, así para que, si quieren, pueden imitar los misioneros que van a Mainas, como para que se sepa cuánto trabajó y consiguió el P. Bahamonde en esta buena tierra en diecisiete años (1952, I: 157-161).*

Cierro esta síntesis de la crónica amazónica con José Chantre y Herrera (1738-1801) y su *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español (1637-1767)*, que se publicó en 1901 (Madrid, A. Avrial). La obra tiene 12 libros: el 1° narra el descubrimiento y la conquista del Marañón, el 2° es una *historia natural y moral* de Mainas, el 11° describe el gobierno y la organización social y religiosa de los pueblos-reducciones, el 12° cuenta la expulsión de los jesuitas y su viaje al exilio italiano, y los ocho restantes relatan el desarrollo de los ciento treinta años de trabajo misional. Por su contendió, es claro que los libros más interesantes para esta historia de la antropología son el 2º y el 11º.

Chantre decide escribir sobre las misiones de Mainas, al caer en sus manos abundante documentación sobre las mismas, por *la utilidad de los indios abandonados, la gloria de los misioneros […], el bien de nuestra santa religión,* que acababa de ser suprimida por el papa (1901: VI), a pesar de que es consciente de *ser tan extranjero en las cosas de la América y tan peregrino en las misiones de Mainas* y de *la falta de muchos papeles necesarios para la perfección de la obra* (p. XII); confiesa que pone *mucho cuidado en la verdad, que debe ser el alma de la historia* y que es *bastante franco y liberal en referir varios lances con las mismas palabras de que usaron los misioneros en sus diarios, apuntaciones y cartas* (p. XV), como puede verse al comparar su *Historia* con el diario de Manuel Uriarte o con las obras de otros autores citados antes por Esteve Barba. Es innegable que la obra de Chantre, que tiene más de 750 páginas, es, por las fuentes que emplea y por su visión de conjunto, un instrumento sumamente útil para comprender la evolución de las culturas amazónicas, a medida que iba avanzando la conquista.

Es sobre todo interesante el Libro XI (pp. 586-668), en el que se exponen la forma de gobierno de la misión y la jurisdicción del gobernador de la ciudad de Borja, el gobierno del misionero y el de los alcaldes y fiscales indígenas, la creación de milicias de los pueblos o ejércitos indígenas, pues los soldados españoles estaban sólo en Borja, el modo de hacer entradas a los montes para crear nuevas reducciones, los despachos ordinarios a Quito, Moyobamba y Lamas, y la organización de la economía, sin olvidar por qué los indios no pagaban tributos. Al lado del gobierno temporal se detalla también la organización religiosa, similar a la vista en el capítulo IV de este libro sobre las reducciones del Paraguay. La amplitud y riqueza de Chantre dificulta seleccionar un tema, pues la selección puede resultar arbitraria. Con todo, me limito al tema de la catástrofe demográfica y sus causas:

> *Es cosa de admirar que habiendo fundado los misioneros del Marañón más de 80 reducciones en el discurso de 130 años en que lograron trabajar en aquellas dilatadísimas tierras y conquistar tantas naciones diferentes, llegando a predicar el evangelio en 39 lenguas entre sí distintas, el número de almas que se contaban en la misión en el año de 1768 no pasase de 15. 000 entrando en esta cuenta no sólo los cristianos, pero aún los catecúmenos. Crecerá la admiración si se considera que ya en el 1656 tenían reducidos los primeros misioneros en sólo 13 pueblos 15. 000 familias, como consta de los autores formados en aquel año en la ciudad de Lima. Pues, ¿cómo ahora, después de la conquista de los Andoas y Gaes en el río Pastaza, de las Omaguas y Yameos, naciones numerosísimas en lo bajo del Marañón, de los Paraguas e Icaguates en el Napo, de los Encabellados en el Aguarico y de los Iquitos en el Nanai, era tan corta el número que correspondía una solo alma a una familia de las conquistas antiguas? (1901: 580).*
>
> *Tres causas anota Chantre, según lo que opinan los misioneros: la 1ª, las epidemias de cursos de sangre, de catarros, de sarampión y de viruelas, las cuales, a manera de redes barrederas, llevaban de cuando en cuando pueblos enteros; la 2ª, las incursiones de los portugueses, y la 3ª, la huida de los indios de las reducciones, después de matar al mismo misionero (1901: 581). Tras este panorama, paso a exponer detalladamente a dos cronistas conventuales.*

2. Gerónimo de Mendieta (1525-1604)

Vasco, el último de 40 hermanos de los tres matrimonios de su padre, ingresa muy joven en el convento franciscano de Bilbao y en

1554 viaja, ya sacerdote, a la Nueva España. Aprende la lengua náhuatl y realiza su labor misional en diferentes conventos de su orden, en lo cual emplea la mayor parte del medio siglo que vive en México, con la excepción de un breve paréntesis en España entre 1570-1573. Conoce a Toribio de Motolinía, uno de los *doce,* cuyas obras aprovecha para escribir *Historia eclesiástica indiana*, que le encargan en 1571, cuando está en España. Debió de conocer también a Sahagún y su gran obra sobre la cultura azteca, pero no la aprovecha como fuente, aunque, al hacer la biografía de Sahagún en la galería de franciscanos ilustres, dice: *yo tuve en mi poder 11 libros de marca de pliego, en que se contenían en curiosísima lengua mexicana declarada en romance, todos las materias de la cosas antiguas, que los indios usaban en su infidelidad* (1945, V: 114). Además de su labor de misionero y de cronista, Mendieta desempeñó cargos de gobierno en su orden y fue una persona de consejo. Torquemada hace de él un breve retrato:

> *Aprendió la lengua mexicana con eminencia (…); llamábanle el Cicerón de la provincia, por el gran estilo de su razonar, y por eso, las más veces que se escribía a España, al rey, al consejo, a la orden, en cuerpo de comunidad, a él se le encomendaban las cartas, y lo mismo era por acá a los virreyes y otros personajes graves, porque había puesto Dios en su decir mucha eficacia. Por esto le amaban mucho los prelados y fue compañero de muchos, y le encomendaban negocios arduos y de importancia, confiando en su industria y buen talento, su despacho (1723, III: 561).*

En 1595 inicia por fin la redacción de su *Historia eclesiástica indiana*, que termina en 1604 y que no se publica hasta 1870; hay dos ediciones mexicanas (1945, Salvador Chávez Hayhoe, y 1971, Porrúa, 1971) y una española (Madrid, 1973, Biblioteca de Autores Españoles). A pesar del título, sólo el Libro I trata *de la introducción del evangelio y de la fe cristiana en la Isla Española y sus comarcas, que primero fueron descubiertas;* los cuatro libros restantes tratan de México; de los ritos y costumbres de los indios en su infidelidad (Lib. II), de cómo fue introducida la fe en los indios (Lib. III), *del aprovechamiento de los indios y del progreso de su conversión* (Lib. IV) y de los franciscanos ilustres que realizaron tal conversión (Lib. V). El historiador mexicano Joaquín García Izcazbalceta, quien descubrió y publicó la obra de Mendieta, después de casi tres siglos de olvido, analiza, en un estudio introductorio,

las fuentes que empleó Mendieta, o sea, *los escritos de otros frailes sus predecesores, las noticias verbales que le dieron los que aún vivían y lo que él mismo vio y supo en su tiempo* (1945, I: XX). Entre los escritos, hay que enumerar la obra histórica de fray Andrés de Olmos, hoy perdida, la obra ya citada de Motolinía, *Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los Indios de la Nueva España*, la obra de fray Francisco Jiménez sobre la vida de fray Martín de Valencia, el superior de los *doce,* y la obra de Sahagún, aunque, paradójicamente, no su *Historia*, sino otros escritos. Parece, pues, que Mendieta, aunque pudo utilizar la *Historia* de Sahagún, que éste terminó hacia 1580, al escribir el Lib. II de su *Historia eclesiástica*, no lo hizo.

Tan importante como el problema de las fuentes de la obra de Mendieta es el de su influjo, porque, aunque permanece casi tres siglos perdida, fue ampliamente aprovechada por Juan de Torquemada en su *Monarquía indiana*, que se público en 1615, al punto que se ha acusado a éste de plagiario. García Izcazbalceta se tomó el trabajo de comparar el contenido de los capítulos de los cinco libros de Mendieta con los capítulos de los veintiún libros de Torquemada (1945, I: XXXIII-XLIV) y llega a la conclusión de que gran parte del material está transcrito al pie de la letra pero sin citarlo con toda la frecuencia con que debía hacerlo:

> *Verdad es que lo cita muchas veces, pero ¿cómo? Después de copiarle largamente, llega tal vez aun punto, donde ya no le es posible apropiarse del texto; cita entonces el texto y, apenas ha salido del mal paso, sigue copiándole como antes, sin decir ya de quién es aquello; con la cual cita, lejos de dar a Mendieta lo que es suyo, acaba de deslumbrar al lector, quien, por lo mismo que ve citadas como ajenas aquellas líneas, cree firmemente que pertenece a Torquemada lo que precede y sigue (1965, I: XXVIII).*

En descargo de Torquemada pueden aducirse, en primer lugar, las costumbres de la época, que era menos respetuosa que la nuestra de la propiedad intelectual. En segundo lugar, la confesión expresa, que hace Torquemada en el prólogo general, de la utilización del material de Mendieta, al enumerar como razones para escribir el *haber sido mucho de ello trabajos muy sudados de los religiosos de la orden (…), especialmente (…), Fr. Toribio de Motolinía, Fr. Francisco Jiménez (…), Fr. Bernardino de Sahagún y Fr. Gerónimo Mendieta, que después de ellos añadió otras, y por ser*

de su orden quiso ponerlo en estilo sucesivo histórico; pero luego Torquemada, al referirse a la vida de Mendieta, matiza lo anterior diciendo: *Escribió (…) la Historia Eclesiástica Indiana, que envió a España el P. Comisario general de Indias, para que se hiciese imprimir (…): obra, cierto, grandiosa y de mucho trabajo y gusto: no sé qué hizo (…); de algunos borrones (…) me he aprovechado mucho en estos míos* (1615, Lib. XX, cap. 73). En tercer lugar, el temor a que la censura se opusiese a la *Monarquía indiana*, como parece que se opuso a la *Historia eclesiástica*, si la primera aparecía como similar a la segunda. Ga. Izcazbalceta escribe:

> *Si el lector se toma la molestia de hacer el cotejo de ambas obras, notará que Torquemada suavizaba u omitía enteramente todo aquello que pudiera lastimar, no sólo a los religiosos de las otras órdenes, sino también a los españoles en general. El P. Mendieta, hombre de carácter enérgico (…), amador de la justicia y de la verdad, más inmediato a los tiempos de la conquista, testigo, por lo mismo, de mayores miserias de los indios, y defensor acérrimo de ellos, aunque no ciego para sus defectos, suelta a menudo la pluma y (…) señala sin temor humano los abusos (…) y maldades de los conquistadores y hasta de los gobernantes, sin respetar del todo ni aún al soberano mismo. Torquemada, llegado después, a una hora en que los mayores de aquellos abusos habían desparecido, precisado por su posición a guardar consideraciones al poder y ala raza dominante, menos resuelto o quizás más templado, no acoge, pues, las vigorosas declaraciones de su original, ni aun los breves y mordaces rasgos de que está sembrado. Todo lo aparta cuidadosamente, y habríamos carecido de tan preciosas pinturas de la época, ano haber aparecido aquel original. En cambio de lo suprimido, nos obsequia Torquemada con multiplicadas digresiones históricas o morales, unas breves y otras interminables, pero casi siempre inútiles y que interrumpen a cada paso la narración de una manera desagradable. La obra de Torquemada es más vasta, más erudita, si se quiere; y con lo mucho que se apropió de la de Mendieta, quitó a ésta una parte de su interés (1945, I: XXXI)*

Sólo un ejemplo para mostrar las técnicas de Torquemada. En el capítulo 10 del Libro XVII, *De algunas condiciones naturales que tienen los indios para ayuda de su cristiandad,* reproduce literalmente y sin decir nada de su fuente el capítulo 21 del Libro IV de Mendieta, en que se exponen tres virtudes naturales de los indios: su mansedumbre, su simplicidad y su pobreza. Pero, al llegar a un pasaje de Mendieta, en que

éste demuestra la paciencia de los indios, describiendo muchos abusos de la vida colonial, Torquemada lo omite. El pasaje omitido tiene una dureza, que no se halla ni en la novela indigenista de denuncia de mediados de este siglo:

> *Ya le manda el alcalde que vaya a trabajar a su labranza, y va ala labranza; aún no ha vuelto a su casa, cuando el gobernador le manda que acarree agua a la suya. Cógelo luego el regidor y entrégalo a un español por una semana. Por otra parte, le busca el alguacil para que vaya al repartimiento. Tras esto se ofrece una fiesta en la iglesia, mándanle que vaya por ramos al monte, o ala laguna por juncia. Échale otro mano para que el pasajero le lleve su hato o carga. Otro le envía diez o veinte leguas por mensajero con cartas. Viene virrey o arzobispo o otro personaje a la tierra, ha de ir a aderezar los caminos. Hácense fiestas o regocijos en México, fuérzanlo para que vaya a hacer barreras, tablados y lo demás, y todo lo ha de hacer sin réplicas. Y esto es nada con respecto de lo más, y es que los bueyes, cabras o ovejas que pasan o meten por sus sementeras, le comen lo que tenía sembrado y había de coger para todo el año. El pastor le lleva hurtado el hijo, el carretero la hija, el negro la mujer, el mulato le aporrea, y sobre esto le llega otro repartimiento de que vaya a servir a las minas, donde acaba la vida. Por momentos le riñen y aporrean sin ocasión, aporrean y maltratan, porque ellos no le entienden ni él los entiende, le apalean y azotan sin culpa, y él calla y no se excusa. Es cierto que, considerados los continuos trabajos, daños y vejaciones que esta miserable gente de nosotros recibe, suelo maravillarme cómo no se van a las montañas y riscos con los chichimecas, o por esa larga tierra que en centenares de leguas está descubierta (1945, III: 95-96).*

Juzgo que Mendieta hace dos aportes a esta historia de la antropología: una etnografía sobre la cultura azteca en el Libro II, independiente, aunque inferior a la de Sahagún, y una buena descripción de los procesos de cristianización y aculturación de la población india en los Libros III y IV. Además, en el Libro I recoge información útil de la conquista y cristianización de las Antillas, con puntos tan vitales como el del exterminio de la población india y el funcionamiento de las primeras encomiendas (caps. 15-17), en páginas que tienen sabor a Las Casas, como este texto que, por supuesto, también fue omitido por Torquemada:

> *Todo lo cual hizo este gobernador al revés, porque, cuanto a lo primero, deshizo y despobló todos los pueblos grandes y principales y repartió entre*

los españoles a todos los indios, como si fuesen cabeza de ganado o manadas de bestias, dando a uno ciento, y a otro cincuenta (…), según la gracia y amistad que cada uno con él alcanzaba; y de niños y viejos, mujeres preñadas y paridas, y hombres principales y los mismos señores naturales de la tierra; de manera que todos (…) trabajan y servían hasta que echaban el alma; además de esto, consintió que llevasen los maridos a sacar oro, veinte, treinta y ochenta leguas, quedando las mujeres en las estancias o granjas trabajando en trabajos muy grandes (…), de manera que no se juntaban el marido con la mujer, ni se veían en ocho o diez meses y (…) cesó entre ellos la generación. Las criaturas que habían nacido perecían, porque las madres con el trabajo y hambre no tenían leche para darles a mamar, y por esta razón en la isla de Cuba acaeció morirse en obra de tres meses 7 mil niños de hambre; otras, sintiéndose preñadas, tomaban yerbas con que echaban muertas las criaturas. El jornal que les mandó dar (porque se contenía en la cédula se les diese) fue tres blancas en dos días, como cosa de burla, que montaba medio castellano por cada un año, y esto que se lo diesen en cosas de Castilla, que lo que con ellos se podía comprar sería hasta un peine y un espejo, y una sartilla de cuentas verdes o azules, con que quedaban bien medrados; y aun esto pasaron hartos años que no se lo dieron. La comida que les daban era aun no hartarlos de cazabe, que es el pan de la tierra hecho de raíces, de muy poca sustancia, no siendo acompañado con carne o pescado; dábanles con él de la pimienta de la tierra (se refiere al ají) y unas raíces como nabos, asadas.

Los trabajos que los indios tenían, así en el sacar el oro como en los demás granjerias eran continuos, por haber sido dados y entregados a los que tenían por amos, a manera de esclavos, como cosa suya propia, que podían de hacer de ellos lo que quisiesen (…). Y por estos tales tratamientos, viendo los desventurados indios que debajo del cielo no tenían remedio, comenzaron a tomar por costumbre ellos mismos matarse con zumos de yerbas ponzoñosas y ahorcarse (…). Y hombre hubo entre los españoles de aquella isla, que se le ahorcaron o mataron de la manera dicha más de 200 indios de los que tenía en su encomienda (1945, I: 73-75).

2.1. Etnografía de la cultura azteca

Como ya se dijo, todo el Libro II esta dedicado a este tema. Mendieta anota en el prólogo: *pues el intento de su historia (…) es tratar (…) la conversión de los indios de esta Nueva España a la (…) religión cristiana, cosa necesaria parece, para este efecto, presuponer primero los*

errores (…), los ritos y ceremonias (…) y las demás costumbres, que en su género de policía tenían (1945, I: 81). Mendieta conocía muy bien el náhuatl, tuvo una larga experiencia misional con los indios y pudo utilizar fuentes de primera mano, como las ya citadas, especialmente Andrés de los Olmos, éste, *habiendo visto las pinturas que los caciques y principales de estas provincias tenían de estas antiguallas, y habiéndole dado los más ancianos respuesta a todo lo que les quiso preguntar, hizo de todo ello un libro muy copioso,* que *es la fuente, de donde todos los arroyos, que de esta materia han tratado, emanaban* (1945, I: 81-82). En el Libro II, Mendieta presenta, primero, la religión azteca con el conjunto de creencias, ritos y especialistas religiosos (caps. 1-20); luego, las ceremonias de matrimonio y entierro con bellas pláticas rituales, el gobierno, la administración de justicia y las guerras, los cantos y danzas, y un breve panorama de la evolución histórica y política de los aztecas (caps. 21-41). Aunque su información no tenga la frescura y riqueza de la de Sahagún, es una buena síntesis y se trata de una fuente independiente. Como ejemplo, recojo una descripción del panteón azteca y su referencia al mito de Quetzalcoatl:

> *Son tantas las fábulas y ficciones que los indios inventaron acerca de los dioses, y tan diferentemente relatadas en los diversos pueblos, que ni ellos se entienden entre sí para contar cosa cierta, ni habrá hombre que les tome tino. En las provincias principales de esta Nueva España, demás del Sol, que era general dios para todos, tuvo cada una su dios particular y principal, a quien sobre todos los demás reverenciaban y ofrecían sus sacrificios, como en México, a Huitzilopochtli (…), en Texcoco, a Tezcatlipoca, en Tlaxcala, a Camaxtlí, y en Cholula, a Quetzalcoatl, y éstos sin duda fueron hombres famosos, que hicieron algunas hazañas señaladas o inventaron cosas nuevas en favor y utilidad de la república, o porque les dieron leyes o reglas de vivir, o les enseñaron oficios o sacrificios o algunas otras cosas que les pareciera buenas (…). El dios o ídolo de Cholula, llamado Quetzalcoatl, fue el mas célebre y tenido por mejor. Éste, según sus historias (aunque algunas digan que de Tula) vino de las partes de Yucatán a la ciudad de Cholula. Era hombre blanco, crecido de cuerpo, ancha la frente, los ojos grandes, los cabellos largos y negros, la barba grande y redonda: a este canonizaron por sumo dios y le tuvieron grandísimo amor (…) y le ofrecieron (…) sacrificios por tres razones: la primera, porque les enseñó el oficio de la platería (…), la segunda, porque nunca quiso ni admitió sacrificios de sangre de*

> *hombres, ni de animales, sino solamente de pan y de flores (…), la tercera, porque vedaba y prohibía (…) la guerra, robos, muertes y otros daños, que se hacían unos a otros. Lóase también mucho este Quetzalcoatl de que fue castísimo y honestísimo (…).*
> *Afirman de Quetzalcoatl que estuvo 20 años en Cholula y (…) se volvió por el camino por do había venido (…), y entre otras doctrinas que les dio fue (…) que tuviesen por cierto que, en los tiempos venideros, habían de venir por el mar, de hacia donde sale el Sol, unos hombres blancos, con barbas largas como él, y que serían señores de aquellas tierras, y que aquellos eran sus hermanos; y los indios siempre esperaron que se había de cumplir aquella profecía, y, cuando vieron venir a los cristianos, luego los llamaron hijos de dioses y hermanos de Quetzalcoatl, aunque después que conocieron y experimentaron sus obras, no los tuvieron por celestiales (1945, I: 98-100).*

Es sabido que el panteón azteca estaba conformado por el dios creador Tloque Nahuaque, de escasa importancia cultual; por dioses mayores de cada uno de los señoríos (Huitziloploxtli en México, Tezcatlipoca en Texcoco, Quetzalcoatl en Cholula y Camaxtlí en Tlaxcala) con rasgos de héroes culturales; por dioses protectores de las necesidades y actividades humanas (Tonatiuh, dios solar, Tláloc, dios de las lluvias, Cinteatl, dios del maíz, etc.) y por una gran variedad de ídolos locales. Pero, como observa Mendieta, por la enorme variedad de dioses y de mitos y por la falta de consistencia de los informantes, no *habrá hombre que les tome tino,* y así él recoge información contradictoria. Pero, influye también en tal confusión el carácter polifacético de muchas figuras; por ejemplo, se llama Quetzalcoatl, cuyo significado etimológico es *serpiente de plumas de quetzal,* al héroe cultural y dios principal de Cholula, el rey histórico de Tula en el imperio tolteca y al sumo sacerdote de Tenochtitlán en el momento de la conquista.

Más aún, cuando Mendieta se plantea al final de su historia de la evangelización (Lib. IV, caps. 40-41), si los indios habían sido evangelizados antes, recoge testimonios distintos, como el personaje que dejó una cruz descubierta en Cozumel y habló de los *barbados de oriente;* el anuncio de Quetzalcoatl a los de Cholula; la predicación mítica de Kukulkan y sus compañeros en Yucatán, ordenando la confesión y el ayuno y anunciando el misterio de la trinidad cristiana; las pinturas de la Virgen María y de Cristo crucificado que descubren los dominicos en

Oaxaca, etc. Luego concluye: *De todos estos dichos y testimonios aquí referidos, no deja de nacer grave sospecha que los antepasados de estos naturales hubiesen tenido noticia de los misterios de nuestra fe cristiana* (1945, III: 200). Y esto, a pesar de que Mendieta hace suya la idea teológica colonial del carácter diabólico de las religiones americanas, porque *parece haber tomado el maldito demonio oficio de mona, procurando que su (…) congregación de idólatras (…), en los ritos de la idolatría remedase (en cuanto ser pudiese) el orden que (…) tiene en costumbre la Iglesia católica* (1945, I: 105); de ese modo, interpreta cada rito indígena que se asemeja a los sacramentos cristianos (1945, I: 116-120). Esta "cristianización" de Quetzalcoatl, que para muchos no es sino un mecanismo para legitimar la conquista, se acentúa al surgir la conciencia nacional entre los criollos, como se verá en Calancha y, sobre todo, en el famoso panegírico de fray Servando Teresa de Mier en la fiesta de la Virgen de Guadalupe[24].

2.2. Evangelización y aculturación aztecas

Mendieta traza su historia de la evangelización azteca desde una perspectiva providencialista de la conquista. Sin pronunciarse sobre si ésta fue *justa o injusta, licita o ilícita* (1945, II: 74), presenta a Cortés como *otro Moisés para librar a los naturales de la servidumbre de Egipto,* observando que el mismo año en que nació Cortés se sacrificaron, por la inauguración del templo mayor de México, 80. 400 personas; además, para él Cortés abre la puerta a la predicación del evangelio, para que la Iglesia se recupere del daño que causa Lutero *en la misma sazón y tiempo en la antigua cristiandad* (1945, II: 11-13). Tal lectura providencialista de la historia coincide con *los prodigios y pronósticos que los indios tuvieron, antes de la venida de los españoles, acerca de ella* (Lib. II, cap. 2). Luego Mendieta presenta a los franciscanos, los primeros que son elegidos por el papa y el emperador para la empresa, quienes, en número de *doce* como los apóstoles, bajo la dirección de fray Martín Valencia y con las

24 Otro ejemplo etnográfico interesante son las exhortaciones rituales del padre a su hijo, de un indio labrador a su hijo ya casado, de una madre a su hija, que Mendieta transcribe en el Lib. II, caps. 19-21. Son muy útiles para hacer análisis de contenido sobre los valores de la cultura azteca; pero deben ser cotejados con sus similares de Sahagún, que sin duda representa una tradición etnográfica más auténtica.

directrices del papa y de sus superiores religiosos, inician la labor misional (Lib. II, caps. 3-10).

Después vendrán también otros religiosos y sacerdotes (IV: 5-11), hasta completar el cuadro estadístico de Mendieta (IV, 43) a los sesenta años de iniciado el trabajo misional: franciscanos, cinco provincias y 200 monasterios; dominicos, tres provincias y 98 monasterios; agustinos, una provincia y 76 monasterios; y jesuitas, nueve casas, además del abundante clero secular de la archidiócesis de México y de sus siete diócesis sufragáneas. Pero, para Mendieta, más que el número de misioneros, cuenta su calidad, y así los presenta como personas muy virtuosas (III: 30-31), y de muchos de ellos hace verdaderas hagiografías en el Libro V Con este marco, ya es posible señalar cuatro puntos de interés para analizar el proceso de aculturación religiosa indígena:

1. La condición religiosa de los indios. Sobre ésta ya se vio que Mendieta sostenía una evangelización previa de los indios antes de la llegada de los españoles, aunque luego aquéllos cayeron en formas idolátricas demoníacas. También se vio que Mendieta halla similitud entre los ritos religiosos indígenas y los sacramentos cristianos, lo cual facilitó sin duda la aceptación de éstos por los indios, aunque no deduce, como Acosta, de la *parodia diabólica* una *preparación providencial* para el evangelio; por ejemplo, en el capítulo 41 del Libro III trata *de algunas maneras de confesión vocal que los indios tuvieron en su infidelidad, y como les cuadro la confesión sacramental de la Iglesia.* Pero donde aborda de lleno el tema de la condición religiosa de los indios es en el Libro IV capítulo 21. Lo hace en función de la aceptación de la predicación cristiana y sostiene: *puédese afirmar por verdad infalible, que en el mundo no se ha descubierto nación o generación de gente más dispuesta y aparejada para salvar sus ánimas (…) que los indios de esta Nueva España (…); puédolo decir, pues los he confesado, predicado y tratado cuarenta y tantos años* (1945, III: 91).

Demuestra su afirmación, porque los indios tienen tres grandes virtudes naturales: la mansedumbre, la sencillez y el desprendimiento. En el análisis del comportamiento de los indios hay muchos elementos del "mito del buen salvaje", que eran bien perceptibles por la espiritualidad franciscana. No hay que olvidar que Mendieta escribe su obra final

de su vida y que es un religioso que se lamenta de cierta pérdida de la austeridad franciscana, por ejemplo *andar a caballo, como a muchos de nosotros nos ha traído (…) nuestra flojedad y tibieza, y no querer seguir y imitar las pisadas y espíritu de nuestros pasados* (1945, II: 99)[25]. Como ejemplo de su razonamiento sobre la sencillez de los indios, recojo un texto que alude a la extrañeza que éstos tuvieron al principio ante los españoles, aunque luego Mendieta razona sobre la sencillez como virtud cristiana y muy propia de la espiritualidad franciscana:

> *La segunda condición de los indios es simplicidad, por lo cual, si no hay, en los que con ellos tratan, conciencia, son fáciles de engañar. ¿Qué mayor simplicidad que, cuando al principio los españoles llegaron en cualquier parte de Indias, pensar eran dioses u hombres del cielo, aunque los veían con armas defensivas y dañosas, y recibirlos como a ángeles, sin ningún recelo? ¿Y pensar que el caballero y el caballo eran una misma cosa? ¿Y también que los frailes no eran como los otros hombres seglares, sino que por sí se nacían, o que los frailes legos eran las madres que los parían? ¿Qué mayor simplicidad, que tener en más estima las contezuelas de vidrio que el oro? (1945, II: 93).*

2. Los métodos misionales. Mendieta habla de cuatro métodos. El primero, fue la catequesis, que se hizo con la colaboración de indios, sobre todo niños, el recurso a pinturas como las prehispánicas y el empleo de una amplia política lingüística. Mendieta cuenta el difícil aprendizaje de la lengua general náhuatl y de las diferentes lenguas regionales y recoge un primer catálogo de 24 franciscanos lingüistas (Lib. V, cap. 44). Destacan Francisco Jiménez, *el que primero puso en arte la lengua mexicana y vocabulario,* Andrés de Olmos, que *en la mexicana compuso el arte más copioso (…) y vocabulario y otras muchas obras, y lo mismo hizo en la lengua totanaca y en la guasteca, y entiendo que supo otras lenguas de chichimecos, porque anduvo mucho tiempo entre ellos,* y sobre todo Bernardino de Sahagún, que *hizo arte de la lengua mexicana y unos sermones de todo el año,* y que, siendo la persona que más profundizó en

25 La explicación del empleo de caballos por los franciscanos, cosa que durante mucho tiempo estuvo prohibido por sus reglas religiosas, en el lugar paralelo de Torquemada no es la *flojedad y tibieza* de los frailes, sino la *obligación que tenemos en la doctrina de esta gente* (Lib. XV, cap. 37). Es otro ejemplo de la relectura de Mendieta por Torquemada.

los secretos de esa lengua, compuso doce o trece grandes libros, *los cuales yo tuve en mi poder, donde se encerraban todas las maneras de hablar que los mexicanos tenían en todo género de su trato, religión, crianza, vida y conversión* (1945, III: 212-213).

El segundo método fue la **extirpación de la religión autóctona.** Mendieta la justifica, porque los misioneros sabían que, por más que los indios acudían a la predicación y a la doctrina y en público no hacían los antiguos sacrificios humanos, *en lo secreto por los cerros y lugares arredrados, y de noche en los templos de los demonios que todavía estaban en pie, no dejaban de hacerse sacrificios y sus ceremonias antiguas.* Por eso, el 1º de enero de 1525, después de obtener de Cortés la prohibición de los sacrificios idolátricos, destruyen los templos de Texcoco, de México y Tlaxcala (1945, II: 70). El cronista recoge dos comentarios que hicieron los españoles de esa destrucción: uno, *que fue hecho temerario, porque se pudieran indignar y alborotar los indios* y el otro, *que no se les podía hacer aquel daño con buena conciencia en sus edificios que les destruyeron y en las ropas (…) de los ídolos que allí se abrasaron),* pero él defiende la postura de los frailes, *porque viendo los infieles que lo principal de ellos estaba por tierra, desmayaron en la prosecución de la idolatría;* sin embargo, no fue una empresa rápida.

Mendieta recoge muchos datos significativos sobre la "resistencia" indígena: la persistencia de los cultos agrarios *(cuando sembraban los maizales y cuando los cogían)* y el fin de mes *(porque era fiesta general (…), dedicada cada una a sus principales dioses (…) y estaban (…) acostumbrados de tantos años atrás* (II: 76); la oposición de los sacerdotes indígenas, que no podían contradecir la predicación de los misioneros, pero *por no perder sus intereses, autoridad y crédito, que lo tenían muy grande por las respuestas que recibían de los oráculos (…), procuraban de secreto allegar su gente como solían* (II: 77); la colocación de sus ídolos, *debajo o detrás de la cruz. Y dando a entender que adoraban la cruz, no adoraban sino la figura de los demonios que tenían escondidas* (II: 78); y los casos extremos de los niños que matan a un sacerdote indígena en Tlaxcala y de otros niños que son muertos por los indios por destruir los ídolos (II: 78-90).

El tercer método fue la **práctica sacramental.** Mendieta cuenta como se le administró a los indios cada uno de los sacramentos cristianos (Lib. III, caps. 32-48), y ofrece datos interesantes sobre ritos indígenas, como la confesión, y una rica información rica para entender el cambio religioso impuesto. Y el cuarto método fue la **modelación cultural de los indios.** Los franciscanos, *demás de enseñar a los indios a leer y escribir y cantar, y algunas otras cosas de la iglesia (…), pusieron también diligencia y cuidado en que aprendiesen los oficios mecánicos y las demás artes, que la industria humana tiene inventadas* (III: 54). Por eso Mendieta, partiendo del *ingenio y habilidad que los mismos indios (…) tenían y el primor que mostraron en los oficios que usaron en su gentilidad,* hace una larga exposición de cada uno de los oficios que aprendieron, así como de la educación escolar de niños y niñas, dedicando todo un capítulo al famoso colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, del que se habló en la monografía de Sagahún[26].

---

26 Un remedio importante que señala repetidas veces Mendieta es que españoles e indios vivían en pueblos distintos. Ya en su viaje a España, en 1571, a una consulta que le hizo Juan de Ovando, visitador del Consejo de Indias, sobre el orden que debía establecerse para que *los españoles pudiesen poblar en aquella tierra sin perjuicio de los naturales,* responde: «Digo primeramente, que sería gran yerro pensar que en general la población de españoles en todas las partes de las Indias es cosa importante al servicio de Dios o al servicio de rey o a bien común del reino (…); es cosa manifiesta que, si no hubieran pasado a las Indias más españoles de aquelos que crean menester para tener segura la tierra de parte de los indios, de manera que no tuvieran atrevimiento de rebelarse, los mismos naturales no hubieran recibido tan malos ejemplos, como muchos les han dado, y así imprimieran mejor en ellos las cosas de cristiandad, y no hubieran disminuido, sino aumentado, y (…) aquella tierra estuviera más segura (…), porque de muchos años acá, ya no se me teme rebelión de parte de los indios, ni hay memoria de ello, sino de parte de los españoles (…). Otrosí digo, que en toda la Nueva España no siento que haya necesidad de hacer poblaciones de españoles por esta vía de temer a los indios (…). Pues la región de las Indias es tan larga y hay tantos depoblados en ella (…), sería cosa útil y muy acertada hacer poblados de españoles en tales lugares (…) Digo (…) que una de las cosas más necesarias para (…) las Indias, es procurar recoger los españoles y mestizos que andan vagueando (…) y hacer de ellos poblaciones distintas por sí, aprobadas de los dichos indios», en *Cartas de religiosos de Nueva España (1539-1594)*, México, Salvador Chávez, 1954, pp. 110-111.

3. Los obstáculos. Además de la resistencia indígena, los principales obstáculos eran la dispersión de los indios, que dificultaba la catequesis, y sobre todo la contradicción entre la empresa misionera y la empresa colonial. Para el cronista franciscano, los indios mexicanos eran la nación más aparejada para recibir el evangelio, si se les ayuda, pero el gran obstáculo es la explotación colonial. Mendieta no sólo reconoce el *daño que ha hecho el llamarse los españoles cristianos, para la cristiandad de los indios,* como expone en el capítulo 34 del Libro IV, sino que analiza el efecto sobre la evangelización de las instituciones coloniales y halla *ser la principal y más dañosa el repartimiento de que ellos se hace para que nos sirvan contra su voluntad y por la fuerza* (III: 179). Para expresar su idea el cronista franciscano hace una enumeración de todos los servicios personales y termina:

> *Yo para mí tengo que todas las pestilencias que viven sobre estos pobres indios, proceden del negro repartimiento alguna parte, de donde son maltratados de labradores y de otros que les cargan excesivos trabajos, con que se muelen y quebrantan los cuerpos. Mas, sobre todo, de los que van a las minas, de los cuales unos quedan allá muertos, y los que vuelven a sus casas vienen tan alacranados, que pegan la pestilencia que traen a otros, y así va cundiendo de mano en mano. Plegué a la divina clemencia que, si de nuestra parte no se pone remedio, sea servido de hundir en los abismos todas las minas, como ya hundió en un tiempo las más ricas que en esta tierra se han descubierto, echándoles sierras encima de modo que nunca más parecieron (III: 183).*

Pero Mendieta no se limita a desear que las minas se hundan, sino que trata de rebatir el argumento de que, si no había trabajo personal obligatorio, la economía colonial no podía funcionar, y, dentro de su visión providencialista de la historia, ve como un castigo de Dios la facilidad con que los corsarios se apoderan de la plata que los españoles acumulan a costa de la sangre de los indios (III: 184-189).

4. Los resultados. Mendieta distingue en el proceso de evangelización dos etapas: un principio próspero y un final adverso. *Como yo, habiendo gozado de huena parte de aquellos prósperos principios, haya visto los adversos fines en que todo ha venido a parar, por haber ido los hombres a la mano a ese mismo Dios en esta su obra con los impedimientos arriba contenidos* (se refiere sobre todo a la encomienda y al servicio

personal), Mendieta cree que debe llorar como el profeta Jeremías sobre *la Indiana Iglesia.* En los *prósperos principios* el cronista franciscano ha señalado, en varios capítulos (Lib. IV, caps., 22-28), la perfección cristiana de muchos indios y aun las visiones y revelaciones que recibieron del cielo. En los *adversos finales* vuelve el tema de la *codicia,* que, como la *bestia de Apocalipsis,* está destruyendo este nuevo pueblo elegido y está destruyendo a la misma España, que *pasa el día de hoy más pobreza que antes que se descubrieran las Indias, con cuantos millones de oro y plata han metido en ella los indianos.* Hay un tono profético, que responde a la visión mesiánica de Mendieta, por más que no cite la obra de Joaquín de Fiore, que tanto influyó en otros franciscanos mexicanos.

Esta visión final pesimista se explica por el gran cambio que ha visto personalmente Mendieta en la vida de México en el último tercio del siglo XVI, con acontecimientos como las pestes, que describe en el Lib. IV, cap. 36. Pero, esa visión parece excesivamente parcial; no sólo porque limita su historia a la orden franciscana y no se refiere a sucesos importantes de la Iglesia, como los Concilios mexicanos, sino porque no parece valorar el papel cristianizador de la misma estructura eclesial creada por los misioneros, que sin duda evangelizan más a la sociedad que a las personas. A fines del siglo XVI, México, que no tendrá, como el Perú, una segunda "extirpación de idolatrías", ha puesto ya las bases de su nueva religión católica, a pesar de los elementos sincréticos de origen indígena que serán parte de la identidad religiosa del indio mexicano[27].

3. Antonio de la Calancha (1584-1654)

Criollo de Chuquisaca (hoy Sucre, Bolivia), ingresa muy joven en el convento agustino de su ciudad natal y viaja a Lima para estudiar en el colegio de San Ildefonso y hacer el doctorado en teología en la Universidad de San Marcos. Trabaja sucesivamente en muchas ciudades del Perú, Bajo y Alto, como maestro, superior de los conventos agustinos

27 La obra de Mendieta sigue siendo analizada, no sólo por antropólogos, sino por teólogos. Entre éstos, puede consultarse a Dionisio Borobio, *Evangelización y sacramentos en la Nueva España (s. XVI) según Jerónimo de Mendieta. Lecciones de ayer para hoy*. Murcia, 1992, Publicaciones del Instituto Teológico Franciscano.

y, sobre todo, predicador, llegando a ser uno de los más famosos de su tiempo. Así recorre el territorio del virreinato dos veces y aprovecha la oportunidad para informarse de la naturaleza y frutos de la tierra y del influjo de la astrología en las diferentes regiones, tema éste sobre el que compuso un tratado que se ha perdido. Al mismo tiempo, como primer cronista de su orden, va reuniendo datos y relaciones para la composición de la *Crónica* que inicia hacia 1631.

De sus dotes para la investigación histórica da testimonio, en 1639, una carta de los doctores de la Universidad de San Marcos, en respuesta a una real cédula de Felipe IV, en la que se ordenaba reunir *los papeles y relaciones que se pueden hallar (…) de los sucesos y cosas que han pasado en las Indias desde su descubrimiento, para que sirva a la Historia eclesiástica, que escribe en latín de orden de S. M. don Tomás Tamayo de Vargas, y que se cometa a personas particulares, doctas e inteligentes, que lo ajusten con toda claridad.* Los catedráticos sanmarquinos dicen: *se eligió la persona del P. Maestro Fray Antonio de la Calancha, prior del convento de San Agustín de esta ciudad, persona en quien concurren cabalmente todas las partes necesarias para que se cumpla la orden de V. M., y para ello se le han manifestado y le están siempre patentes los archivos de papeles antiguos y modernos*[28]. Por este tiempo, colaboró en la fundación del convento del Prado, de religiosas agustinas descalzas, cuya historia cuenta en la segunda parte de la *Crónica*. Así, durante toda su edad madura y vejez vive en Lima, dedicado a las tareas de cronista, predicador y confesor de monjas, hasta que la muerte le sorprende, sin haber podido terminar su obra.

En 1639 se imprime en Barcelona el tomo I de la *Crónica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú* por Pedro Lacavallería, mientras que el tomo II, inconcluso, se imprime en Lima en 1653 por Jorge López de Herrera. Hay una excelente edición moderna en Lima, 1974-

28 Citado por Manuel Merino en su introducción a Calancha y Torres, *Crónicas Agustinianas del Perú*. I, Madrid, 1972, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. XXIII. No está demás recordar que en la edición española de Merino el tomo I de Calancha, el más interesante para la historia y la antropología peruanas, no se pública, sino sólo el epítome que hizo Torres del mismo (75 páginas en la edición española en vez de las 922 del original).

1982, seis tomos, con la transcripción, estudio crítico e índice analítico de Ignacio Prado Pastor. El tomo I de la edición original tiene cuatro libros, 159 capítulos y 922 páginas, y el tomo II debía tener cinco libros, pero de hecho Calancha sólo terminó los libros I, V y parte del II, con un total de 72 capítulos; el carácter de inacabado del tomo II se nota en el estilo, que es un tanto descuidado. En el capítulo 1 del Libro I Calancha presenta el tema de la obra y algunas advertencias, y lo hace allí y no en el prólogo, *porque hay pocos que lean el prólogo de un libro, y hay muchos que leen el primer capítulo de una historia.* La primera advertencia al lector es que, si se encuentran *algunos sucesos y antigüedades, que se diferencian (…) de lo que refieren otros escritores, adviertan que sólo los pongo, porque he visto sus yerros en testimonios auténticos (…) o por vista de ojos.* La última advertencia se refiere al por qué ha *moralizado* su historia; Calancha no moraliza, porque denuncia la situación colonial injusta, como lo hace Guamán Poma, sino porque añade, a modo de comerciales, comentarios morales y ascéticos sobre los sucesos que narra:

> *(…) porque moralizando con lugares de Escritura, con dichos de santos y con sentencias de filósofos los acontecimientos, las virtudes o los vicios, pondere el libro lo que no se ha de parar a ponderar el lector; y porque, si disgustare esto al que sólo quiere la historia desnuda y los sucesos descalzos, agrade al que aborrece historias y desea dichos de santos y lugares de Escritura. Y con esta traza, leerán los humanistas lo que apetecen y los eclesiásticos, lo que desean: y unos y otros, las acciones y vidas de mis religiosos: quizás llamará lo ajeno a que se lea el asunto principal. Yo escribo para que se aprovechen las ánimas y no para entretener a ociosos. Mi estado no pide escribir crónicas que se queden en la esfera de la historia, sino crónicas que suban a provecho de ánimas (…). Pongo sucesos seculares y sucesos deleitosos envueltos en doctrina y moralidades porque pase la píldora que le aproveche, por ver el oro que la enamora. Muchos yerros irán (dicho está), pues yo soy el dueño. Pido perdón al sabio y misericordia al maldiciente (1639: 4).*

Los *sucesos seculares,* que narra junto con la historia de los agustinos, son los que permiten una lectura antropológica de esta crónica, y los comentarios morales son los que hacen su lectura tan pesada, aunque, por otra parte, sirven para hacer un estudio de la mentalidad del siglo XVII colonial. Tal pesadez se acrecienta por el culteranismo gongo-

rino[29], que, según Riva-Agüero, autor de uno de los mejores estudios de esta crónica, *extiende equívocos laberínticos, metáforas enrevesadas, flores postizas y contrahechos adornos de oropel y de cristal*[30]. A pesar de esta crítica a su historia moralizada y a su estilo culterano, Calancha tiene un innegable valor para el conocimiento de las sociedades indígenas. Como observa Riva-Agüero:

> *En la historia prehispánica o indígena reunió abundantísimos elementos. Es casi seguro que supiera bien quechua, aun cuando hay veces que su desaforado amor a las etimologías caprichosas puede hasta engendrar dudas sobre su competencia en aquel idioma. Leyó a los cronistas conocidos, consulto documentos inéditos, recogió gran número de tradiciones y supersticiones populares y aun manejó quipos e intentó descifrar los históricos, si bien con escaso fruto (véase tomo I, lib. I, cap. 14). Fue el primero en publicar el notable testamento de Mando Sierra de Leguízamo. Para el estudio de la religión y ritos de los incas, aprovechó los escritos de Polo de Ondegardo, de Fr. Gregorio García, del doctor Juan de Balboa, de Avendaño, de los jesuitas Teruel, Vázquez y Arriaga, y la Miscelánea de Dávalos*[31].

---

29 El culteranismo o gongorismo se debe al poeta español de Córdoba Luis de Góngora y Argote (1561-1627) y es una especie de barroco literario, lleno de metáforas audaces y de construcciones rebuscadas. Es conocido el terceto para definir la trasposición en el lenguaje: *En una de fregar cayó caldera / trasposición se llama esta figura / recién acabada de sacar del fuego.*

30 José de la Riva-Agüero, "Los cronistas de convento", en *Obras completas.* Lima, 1965, Pontificia Universidad Católica, tomo IV, p. 209. En ese estudio Riva-Agüero hace un juicio de conjunto de Calancha que merece recogerse: *Fue Fr. Antonio de la Calancha uno de los primeros y más fervientes culteranos del Perú; y uno de los predicadores que, con más decisión y empuje, se lanzaron en el pulpito al revuelto mar del gongorismo y el conceptismo. Su estilo cubre la tradicional y cansada retórica de convento con las lentejuelas y las falsas joyas del mal gusto reinante. Es un estilo de provincia, que exagera y caricaturiza, con ardor neófito, las modas de metrópoli; y es, además, estilo hablado, a pesar de sus artificios, estilo de sermón, en que a menudo se advierten los movimientos exhortatorios, el gradual y pedantesco desarrollo de textos, el metódico relato de milagros y anécdotas ejemplares: todos los componentes de la oratoria sagrada colonial. El padre Calancha no se olvidaba jamás de que era predicador; y sus páginas, y en especial sus disgresiones moralizantes, parecen la perfecta reproducción de los sermones de aquel tiempo. Hay veces que es imposible evitar el recuerdo de Fr. Gerundio de Campazas, personaje representativo de la degeneración última de aquella escuela* (p. 217).

31 Ibíd., p. 222.

Pero, además, recoge información de otros cronistas, como Garcilaso, Acosta, el Palentino, Ramos Gavilán, etc. Tras esta visión panorámica de su obra, paso a exponer los que juzgo sus dos aportes a esta historia.

3.1. El mito de Wiracocha-santo Tomás

Calancha, como la mayoría de los teólogos y misioneros de la colonia, condena las religiones indígenas como demoniacas. Pero, al mismo tiempo, es uno de los más tenaces defensores de la predicación del apóstol santo Tomás, lo que permite revalorar las religiones indígenas, al menos en su origen. Es un tema que desarrolla con bastante amplitud en los cinco primeros capítulos del Libro II. Calancha parte de las similitudes entre el catolicismo y las religiones indígenas:

> *Tenían noticia del ministerio inefable de la Santísima Trinidad, les quedó noticia del Santísimo Sacramento del altar, de la adoración de la cruz, de la confesión del pecador al oído del sacerdote, del agua bendita y ceremonias del bautismo. Creían en la inmortalidad del ánima y que había premios y castigos para los buenos y malos después de esta vida, y diferentes sillas y lugares para las ánimas en el otro siglo. Observaban el orar por los muertos y tenían por virtud ofrendar por los difuntos. Ayunaban y sólo era el ayuno no comer cosa con sal y ají y sólo una vez, y tener castidad. Guardaban las fiestas sin hacer obra corporal (1639: 340).*

Luego el agustino plantea una doble interpretación. La primera es que tales creencias y ritos *tuvieron principio católico y por ministro evangélico y después la sucesión de los años y la cizaña del demonio la ensuciase,* y la segunda es *que el demonio como simia las introdujo desde su principio, por asemejarse a Dios en ser adorado con estas ceremonias.* Luego defiende vigorosamente la primera interpretación, explicando todas las deformaciones del cristianismo primitivo de los indios por comparación con lo que ocurrió en la India, en los reinos del Preste Juan, en Persia y, sobre todo, en Grecia, donde se había dado una evangelización tan profunda durante la era apostólica. Las razones aducidas por Calancha para probar la predicación de algunos de los apóstoles en América son de dos tipos. En primer lugar, con argumentos **a priori:** *Los que no se persuaden* –dice– *que predicó apóstol en este Nuevo Mundo, van contra*

las leyes natural, divina y positiva y agravian a la misericordia y ala justicia de Dios. En seguida el agustino desarrolla cada punto, con un tono de clara defensa de América y de los indios que revela la aparición del nacionalismo:

> *Van contra la ley natural, pues quieren para estas tierras la desgracia de no haberse predicado la fe por apóstol, cosa que los europeos no quisiesen para sí (…) Van contra la ley divina que Cristo mandó a sus discípulos: "idy enseñad a todas las gentes" (…). Van contra la ley positiva, pues no quieren que se distribuya el bien común (…). Agravian a la justicia de Dios, pues quieren que condene, porque no creyeron su fe, a los que ni oyeron su ley, ni supieron de su evangelio (…). Agravian a su misericordia, pues habiendo muerto por todo el mundo, no hayan sabido su muerte, ni hayan oído su ley. ¿En qué razón hallan que, siendo doce los apóstoles, los envió Dios a todos doce al medio mundo más corto, y no enviase siquiera uno a este otro medio mundo mayor?. Si dijeran que se predicó en cada cabeza de reino y no en todo, pase, pero que en más de medio mundo no entró apóstol, cruel opinión y terrible conjetura (1639: 313).*

En segundo lugar, con argumentos **a posteriori.** Calancha recoge todos los testimonios sobre la predicación de alguno de los doce apóstoles. Así, piensa que era un apóstol el misterioso personaje de la tradición costeña, quien predicó contra el culto solar y contra la idolatría, por lo que los indios trataron de matarlo, pero él se introdujo en el mar con su manto como barco; ante el portento, *tuvieron por Dios al que el santo predicaba y comenzaron a hacer un templo o huaca al Dios invisible, que crió el mundo, y llamáronle Pachacámac, que lo significa* (1639: 332). Del mismo modo atribuye a la presencia del apóstol el culto de Wiracocha en el Cusco, el de Tunupa en Cacha (Canchis, Cusco) y los de Tiahuanaco y Titicaca. Aunque el agustino reconoce la insuficiencia de sus pruebas, aconseja al lector escéptico que *lea los rastros que dejó para la tradición Santiago en España, San Andrés en Acaya (…) y otros en diferentes reinos y, cotejando aquéllos con éstos, o confesara la venida del apóstol, o dudara –erróneo y temerario– de la predicación de los apóstoles en aquellos reinos* (1639: 339).

De esa manera Calancha responde por los indios en una cuestión que, si bien tiene menor relevancia en nuestro mundo secularizado, entraña el problema de la igualdad entre el viejo y el nuevo mundo.

El americanista francés Jacques Lafaye, en *Quetzacoatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México* (México, 1977, Fondo de Cultura Económica) estudia detenidamente estas ideas y su relación con ideas similares en México, que ya se han visto en Mendieta, y concluye:

> *(…) un personaje omnipresente en América, llamado Zumé en Paraguay y Brasil, Wiracocha en el Perú, Bochica en Colombia, Quetzalcoatl en México, Cuculcan entre los mayas, cristalizaba a su alrededor el máximo de analogías cristianas. Su historia, su retrato, tal como lo hacían las tradiciones indígenas, facilitaba su identificación con un apóstol de Cristo; su acercamiento en el tiempo permitía borrar las últimas dudas: se trataba del apóstol Santo Tomás*[32].

Tal conclusión tenía, en el momento en que escribía Calancha, un interés no sólo teológico, sino político. Era la época en que estaba naciendo la conciencia nacional y en la que el mestizaje biológico se fortalecía con el mestizaje cultural. La creencia en una primera evangelización hecha por un apóstol, permitía a los indios reconciliarse con su pasado religioso, reconocer que su religión no había sido una mentira diabólica, sino que estaba asentada sobre la verdad, aunque se hubiera deformado; y a los españoles dicha creencia permitía seguir creyendo plenamente en la Biblia, último fundamento de su religión y de su cultura. Lafaye dice al respecto:

> *Puede decirse que, a pesar de la incomprensión recíproca de los dos mundos en contacto, sus aspiraciones respectivas los incitaban a colmar el foso abierto por la conquista, abismo metafísico que amenazaba tragarse a unos y otros. En efecto, los indios acababan de perderlo todo política y militarmente, sus ídolos estaban derrotados, sus sacerdotes perseguidos y la nada se abría delante de ellos. Necesitaban recuperar su plena condición de hombres convirtiéndose a la fe de sus vencedores, que resultaría más intima si algún signo de su pasado les unía a ella: ese signo fue la primitiva evangelización por Santo Tomas. Para los españoles, el sistema del mundo y la propia religión que lo fundaba sobre la revelación se hubieran derrumbado si la Biblia hubiese mentido o, simplemente, hubiera omitido América: la ignorancia, el olvido o la injusticia de Dios eran igualmente insostenibles (…). La hipótesis de la evangelización apostólica de América salvaba a la*

32 Jacques Lafaye, *Quetzalcoatl y Guadalupe.* México, 1977, Fondo de Cultura Económica, p. 269.

> *vez a los indios, haciendo entrar la conquista en el movimiento cíclico de su historia, y a los españoles, para los cuales la religión era la garantía última. Los mestizos, nacidos de los españoles vencedores y de los indios, heredaron esa doble aspiración. En los criollos (que espiritualmente eran mestizos) esa inquietud de indios y españoles se interiorizó aún más. Para los criollos americanos el tender lazos entre la tradición histórica y las creencias indígenas, por un lado, y la biblia, por el otro, era un problema vital; el pretendido apóstol Santo Tomás, evangelizador de las Indias, fue para todos la inesperada salida de un callejón sin salida*[33].

3.2. Etnografía de las culturas costeñas

Es sabido que los cronistas nos han transmitido, sobre todo, información del mundo incaico, porque el imperio del Tawantinsuyo había dominado todos los señoríos regionales. Calancha es una de las pocas excepciones, pues, al lado de una información bastante general sobre los incas, ha recogido una precisa información sobre la religión y la política de los yungas.

Con razón dice Riva Agüero: *Lo importante para el peruanista en la Crónica no es lo que se refiere a los Incas –inseguro y seco resumen de muy mediocre valor–, sino lo que se refiere a las fábulas, costumbres y supersticiones de los indígenas, principalmente de los de la costa. En esta parte su utilidad es de primer orden*[34]. Como ejemplo reproduzco el panteón de los indios de Pacasmayo, que adoraban a la Luna, al mar *(Ni)*, a las estrellas *(Fur y Pata)* y piedras, similares a las apachetas serranas *(Alecpong)*. Sobre la Luna dice el cronista agustino:

> *Adoraban los indios Pacasmayo y los más valles de los llanos, por principal y superior Dios, a la Luna, porque predomina sobre los elementos, cría las comidas y causa alborotos del mar, rayos y truenos. En una huaca era su adoratorio, que llamaban Sian, que en la lengua yunga quiere decir casa de la Luna; teníanla por más poderosa que el Sol, porque él no aparecía de noche y ella se dejaba ver de noche y de día, que hasta en esto son desgraciados los que no están presentes; y también, porque ella lo eclipsaba muchas veces, y el sol jamas la eclipsaba a ella, ignorancia de los mundanos*

---

33 *Ibíd.*, pp. 264-265.

34 Riva Agüero, *op. cit.* p. 223.

> *que tienen por más poderoso al que obscurece a su prójimo, debiendo ser argumento de más soberbia, alumbrar más y obscurecer menos y obscurecer menos, que aquello suele ser violencia y atrevimiento, y lo segundo grandeza y majestad. En los eclipses del sol hacían festines a la Luna, festejando su victoria; en los de Luna lloraban en bailes lúgubres, mientras duraba su eclipse, manifestando el pésame de su tristeza y acompañando con luto su obscuridad. Que todas las gentes creyeron que sus dioses podían padecer, y sólo los judíos, con estar prevenidos con profecías, no lo quieren confesar; aquellos erraban en la persona y éstos en la condición, allá daban postiza la divinidad y acá los judíos niegan la humanidad, con que prueban ser miserables de corazón, pues cuando los gentiles dan divinidad a un hombre, ellos no dan humanidad a un Dios. Creían los indios de los llanos que, cuando la Luna no aparecía aquellos dos días, iba al otro mundo a castigar los ladrones, que había muerto (…) Se sacrificaban a la Luna niños de 5 años, encima de algodones de colores acompañados de chicha y fruta, cuidado que deben tener los doctrinantes, castigando al que, entre la mortaja del niño, pone algodones disimuladamente, porque no es amor, sino idolatría. Esta misma adoración de la Luna tuvieron los de Europa (…) y así ¿qué mucho que las indias departo hiciesen sacrificios a la Luna, si nuestros españoles, en tiempo de la gentilidad de España, la adoraban por diosa de las paridas? (1639: 552).*

Esta descripción es un buen ejemplo de la etnografía de Calancha. Por una parte, en algo más de la mitad del texto, se hace una descripción sobre las creencias y ritos a la Luna, que es muy completa, pues se dan también las "razones" de tales creencias y se las comparan con las de otras regiones, en lo que hay cierta defensa de los indios. Y por otra parte, en el resto del texto, Calancha intercala cuatro comentarios morales sobre la desgracia de los ausentes (sabiduría popular), sobre la ignorancia de los mundanos (consejo de ascética cristiana), sobre la incredulidad de los judíos (reflexión teológica) y sobre la vigilancia contra la persistencia de la idolatría (consejo pastoral a los sacerdotes). Así es una "etnografía moralizadora", que refleja los valores del etnógrafo más que los de sus informantes, aunque es cierto que el comercial ético es perfectamente separable del dato etnográfico. Los mismos rasgos tiene la etnografía del panteón yunga:

> *Adoraban los indios Pacasmayos y los Yungas al Mar, cuyas costas habitan y lo llaman Ni, ofreciéndole harina de maíz, almagre y otras baratijas;*

teníanle por el más rico y lo adoraban para que no los ahogase y diese pescado, que el interés y el miedo miran como dioses a los que puedan dar y saben afligir, como dice Horacio (…).
Adoraban también los Pacasmayos y Yungas a unas piedras, a quien hasta hoy llaman Alec-pong, que quiere decir deidad en piedra y eran tan veneradas que ninguno pisaba junto a ellas, y al pasar a su visita les hacían sumisa adoración, y en señal de súplica o sujeción les echaban piedra o palo, de que hoy hay por montones en varias partes (…). Cada piedra, con quien una parcialidad usaba esta adoración, tenían creído que era su primer progenitor, a quien el Sol, por la muerte de aquella mujer en quien tuvo el hijo, convirtió en piedras y, pasado el enojo, mandó que cada familia adorase a quien fue su principio, materia que dije, cuando hablé de la doctrina de Pachacámac, que convirtió mi religión.
Tenían por deidad dos estrellas, que llamaban Pata, que son las que llamamos Marías, y muchos de estos indios cuentan hoy (y muchos quizás lo creen) que la estrella de en medio es un ladrón y malhechor y facineroso, que la Luna quiso castigar y envió a las dos estrellas que lo llevan asido (que esto quiere decir Pata) y lo entregaron a que se lo comiesen buitres, que son estos gallinazos, figurados en cuatro estrellas que están más bajas que las Marías, y que, en memoria de este castigo ejemplar, están aquellas siete estrellas en el cielo, acordando la culpa y castigo (que no hay nación tan bárbara que la razón natural no le advierta que es acción del cielo castigar los desafueros y el dejar memoria para escarmiento de otros) (…). Para aplicar a sus dioses, cuando había mortandad o falta de comida, ayunaban no comiendo cosa con sal, ni ají, absteniéndose de sus mujeres y hacían ayunar hasta a los animales caseros, cosa que hoy usan en los eclipses de Luna las más provincias del Perú (1639, I: 553-554).

Pero Calancha recoge, además de esta información sobre el panteón costeño, otros muchos datos etnográficos: sobre el calendario, que no era solar ni lunar, sino estelar, fundado en *una larga fábula que no es para mi asunto* y que computaba el año desde que salen *las estrellas que nosotros llamamos Cabrillas y ellos llaman Fur* hasta que dan la vuelta completa y vuelven a salir, en lo que *se parecieron al año de los egipcios, que se llamó Sidérico, o Asterotérida, o Estrellar* (1639, I: 554). También sobre el rito matrimonial; sobre el entierro con duelo de cinco días y llanto general *(ejemplo de amistad y afrenta de estos tiempos* (p. 555), como moraliza una vez más, por contraste con los rápidos duelos impuestos en la colonización española; sobre los castigos a los ladrones y a

los adúlteros, sobre curanderos (oquetlupuc, *que en la sierra se llamaban* ampicamayos), sobre la sodomía *(fueron estos indios de los valles muy inclinados a sodomía* (p. 556), etc.

Capítulo aparte merece su información sobre el templo de Pachacámac. En la biografía del ilustre agustino Antonio de Baeza hace una amplia descripción del templo, que comienza:

> *Para que se vea qué conquista le cometió el cielo y qué género de enemigos le pusieron delante, es conveniente saber qué cosa fue Pachacámac, cuál su desdicha en la prosperidad, cuál su error en la creación del mundo y del hombre, y será gustoso saber el origen de sus ídolos y principio de sus guacas, y veránse cotejadas sus idolatrías con los de España y Asia y servirá de advertimiento a los confesores para catequizar a los indios yungas de estos llanos; porque Pachacámac fue la Atenas de esta monarquía (1639, I: 409).*

Luego describe las ruinas del adoratorio, *el mayor y más populoso de estos indios,* que tiene *casi medio cuarto de legua de circunferencia y diversa multitud de patios, cuadras, aposentos (…), que todo va formando uno como alto monte, con las puertas al Oriente, y en todas y en las paredes del templo figuras de animales fieros;* pero en el templo no había *ídolo, ni estatua,* aunque había varias huacas en torno al adoratorio que *son altares de particulares familias, pueblos, reinos y provincias,* que daban realce a Pachacámac, *como capillas que hacen autoridad a una de nuestras catedrales* (p. 409). Para ver quien era Pachacámac recurre a Garcilaso, *con quien prueba que antes de los reyes ingas y de ser monarquía, tuvieron a Pachacámac por Dios invisible y creador universal* (p. 410), y al analizar el origen de la idea de Dios creador, después de transcribir la oración a éste que recogió Molina el cusqueño, concluye: *no convengo en que los indios conocieron esto sin más maestro que su luz natural, sino que el santo apóstol Tomé y su discípulo, que en estas tierras predicaron, los instruyeron en el conocimiento de Dios* (pp. 4-11).

Además de apoyarse en Garcilaso, recoge también la tradición religiosa descubierta por los extirpadores. En ésta es especialmente interesante el mito de Vichama. Según este mito, el dios Pachacámac creo a un hombre y una mujer. El hombre murió de hambre, y la mujer, al sacar raíces para su comida, se puso a invocar al Sol como creador. El Sol bajó para consolarla, le pidió que siguiera sacando raíces y le infundió sus

rayos, de modo que la mujer tuvo un hijo a los cuatro días. Indignado Pachacámac porque el Sol se atribuía los honores divinos, despedazó al recién nacido, a pesar de los gritos de su madre. Pero Pachacámac *sembró de dientes al difunto y nació el maíz,* de las costillas y huesos, la yuca, y de la carne, los frutos y árboles. Así vino la abundancia al mundo, gracias a Pachacámac. Pero la madre siguió llorando, porque en *cada fruta tenía un acordador del hijo.* Por eso el Sol le pidió el ombligo del difunto y crió con él nuevo ser, muy hermoso, llamado Vichama, que se fue a recorrer el mundo. Entonces Pachacámac mató a la mujer y dividió sus trozos entre los cóndores y los gallinazos, pero guardó sus cabellos y huesos en la orilla del mar; además, creo nuevos hombres y mujeres.

Vuelto Vichama a Végueta, preguntó por los huesos de su madre, la resucitó y se fue a vengarse de Pachacámac. Este no quiso matar a Vichama, como había matado a su hermano, y se fue por el mar. Entonces Vichama convierte en piedras las criaturas de Pachacámac. *El Sol y Vichama, no pudiendo deshacer el castigo, quisieron satisfacer el agravio y determinaron dar honra de divinidades a los curacas, caciques y valerosos* y los llevaron a la costa, para ser adorados por huacas o por peñoles. Luego Vichama rogó al Sol que creara nuevos hombres y el Sol envió *tres huevos, uno de oro, otro de plata y otro de cobre. Del huevo de oro salieron los curacas, (…) las segundas personas y principales; del de plata, las mujeres de éstos, y del de cobre, la gente plebeya, que hoy llaman mitayos y sus mujeres y familias* (1639, I: 414).

Calancha transcribe también otro mito conteñao de la creación, no de la zona de Guarmey, sino de la de Caravaíllo, donde el autor de la segunda creación no es el Sol con Vichama, sino Pachacámac, y ésta procede, no de tres huevos, sino de cuatro estrellas, dos varones y dos mujeres, *mandando el supremo Dios Pachacámac que a tales estrellas, que él había enviado y las volvió al cielo, y a los caciques y curacas convertidos en piedras, los adorasen por guacas, ofreciéndoles su bebida y plata en hoja.* Luego Calancha concluye: *Ésta es la fábula que, como nosotros la fe, creían, y aun hoy creen muchos esta ficción; y ésta es la causa de adorar este Dios y estas guacas* (1639, I: 414). Pero Calancha es interesante, no sólo por la transcripción de los dos mitos de creación costeños, sino por su análisis de la supuesta reinterpretación que hicieron los indios del men-

saje bíblico que les trajo el apóstol santo Tomás al comienzo de la era cristiana. Tal análisis, en el que se comparan las narraciones bíblicas del Génesis y el mito de Vichama, tiene cierto sabor de análisis estructural:

Génesis bíblico	Mito de Vichama
1. Yavé crea a Adán y Eva.	1. Pachacámac crea un hombre y una mujer. Muerte del hombre y hambre de la mujer.
2. Caín mata a Abel.	2. Pachacámac mata a hijo de la mujer.
3. Dios da a Seth en lugar	3. Vichama nace del ombligo de su de Abel, hermano muerto.
4. En el diluvio Dios destruye a los hombres con agua y cubre peñas con agua.	4. Vichama convierte a los hombres en piedras.
De los tres hijos de Noé se repuebla el mundo	5. De los tres huevos y las cuatro, estrellas nace la nueva humanidad.
Adán y Eva, Seth y Noé van al cielo.	6. Las cuatro estrellas fueron enviados del cielo por Pachacámac y allá volvieron.

Después de establecer este paralelismo entre ambos mitos, Calancha observa que, así, *conjuntando trozos, como razones de carta rota* y *quitando cláusulas, añadiendo ficciones, asentaron depravándolo su principio* (p. 414). Por eso, el cronista presenta los mitos costeños no sólo como una explicación de sus creencias e instituciones sociales, sino también como deformación de la primitiva tradición cristiana, que había anunciado santo Tomás. Es interesante también su información sobre el origen de las *wakas* costeñas. Según los indios, que conservan las tradiciones *en quipos, cuentas y cantares:*

> *Habiendo Dios criado al mundo (que ellos llaman Pachayachachic y que quiere decir el Maestro y Criador del mundo y Dios invisible) y en él los hombres le fueron menospreciando, porque unos adoraban ríos, otros fuentes, montes y peñascos, y los hacían iguales a él en divinidad; sentía mucho el Dios Pachayachachic semejante delito, y les castigaba con rayos esta in-*

juria. El castigo no enfrenaba su iniquidad, y así irritado del todo, les arrojó tan gran aguacero y tan inmensa cantidad de agua, que ahogó todos los hombres, de los cuales se escaparon algunos (no culpados), permitiéndoles Dios que se subiesen en altísimos árboles, en coronas de los encumbrados montes, y se escondieran en cuevas y grutas de la tierra, de donde los sacó, cuando el llover había cesado, y les dio orden que poblasen la tierra y fuesen dueños de ella, donde viviesen alegres y contentos.

Ellos, agradecidos a las cuevas, montes y árboles y escondrijos, les tenían en gran veneración y los comenzaron sus hijos a adorar, haciendo a cada uno ídolo y guaca. He aquí el origen de tanta multitud de adoratorios y guacas, al decir cada familia que a su progenitor amparó tal monte o cueva, enterrándose donde estaba enterrado su primer progenitor. Volvióse su Dios a enojar e indignar, y convirtió a todos los maestros de estas adoraciones en piedras duras como endurecidos, a quienes rayos de fuego ni grandes diluvios de agua habían enfrenado.

Hasta entonces no había el Pachayachachic criado al Sol, la Luna y las Estrellas y fuelas a criar al pueblo de Tiahuanaco y ala Laguna Titicaca de Chucuito. Él se fue luego al indio Mangocapac, y le prohijó e hizo rey, poniéndole todas las insignias que hicieron los ingas, y mandó que procrease con ternuras de amor que le dijo ésta es tu fábula, y fue más disonante la de los latinos, y fuese el sol al cielo (1639, I: 366-367).

Al hablar de la información religiosa de las culturas peruanas, debe destacarse también la que recoge del mundo andino no cusqueño. En el tomo I, Lib. II, cap. 32 se refiere a los ídolos Catequilla, Huarzaclla y Chanca de la provincia de Conchucos, con datos tomados en parte de Arriaga, y cuenta la historia del *gran hechicero, maestro de los encantamientos y artes mágicas, llamado Charimongo,* que se atribuía un poder divino y convocó a los indios de Conchucos para demostrarlo, destruyendo un monte de una patada. En el tomo II, Lib. I da una completa información sobre la Virgen de Copacabana, cuyo santuario se levantó sobre un viejo adoratorio de la cultura Tiawanaco, y sobre las creencias y ritos de los habitantes de las islas y riberas del Titicaca. Pero no es original y se limita a resumir la obra del agustino Alonso Ramos Gavilán, *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus milagros, e invención de la Cruz de Carabuco* (Lima, 1621), que ha sido reeditada (Lima, 1979, Ignacio Prado Pator).

Finalmente, hay que tener en cuenta que Calancha recoge información, no sólo religiosa, sino también social y política. Por ejemplo, la explicación del carácter de los limeños, conforme a las reglas astrológicas (tomo I, Lib. I, caps. 38-39). Con razón Riva-Agüero observa:

> *No sólo hay en la Crónica Moralizada una fidelísima pintura del estado religioso del Perú en el siglo XVII, la hay también del político y social. Incidental e indeliberadamente, sin quererlo y, por lo mismo, con gran verdad y exactitud hace Calancha, en cuadros breves, en rasgos rápidos pero de mucha viveza, desfilar ante nuestros ojos a cada instante, a los oidores y justicias, "más amigos de reales que de leyes reales"; a los soldados y valentones fanfarrones, que como bandoleros infestaban los caminos y que "ponderaban junto con las heridas que recibieron en guerra, las que curaron en la cirugía, sentando plaza de lanzada o bala de mosquete, el botón de fuego en lo que fue postema"; a los indios, "a quienes afligen: el cacique, por tributos; el cura, por comodidades; el corregidor, por granjerias, y los españoles, por servicios personales"; el tropel de mendigos, "que hacen mayorazgo de la mendiguez y mercancía de la limosna"; el asiento de Potosí, "blanco de la codicia y alhóndiga de la condenación, donde sólo se ven disensiones, sólo se oyen pendencias y todo es delincuentes y muertes". Allí revive, en sus raptos de entusiasmo religioso y en su cotidiana y monótona existencia, en sus transportes de caridad y fe y en sus crímenes y vicios, la sociedad hispanoamericana de la época de la casa de Austria*[35].

35 Ibíd., p. 227.

Capítulo VII
La visita a los indígenas

Junto a la crónica conventual, otra fuente importante de conocimiento de las sociedades indígenas es la visita a los indios. Por eso, comienzo con una breve introducción a la misma.

1. La visita colonial y sus clases

La visita fue un instrumento de la administración colonial, así civil como eclesiástica, para inspeccionar la realización de sus respectivos proyectos con la población indígena. Aunque las visitas, a veces, las hacían personalmente los virreyes –Toledo es un caso típico– y los obispos –como Mollinedo y Ángulo en el Cusco o Martínez Compañón en Trujillo–, en la mayoría de los casos se encomendaban a funcionarios o sacerdotes, que escribieron extensos informes sobre la situación socioeconómica y religiosa de los dos virreinatos. Los informes son de muy desigual valor histórico e interés antropológico, muchos de ellos se han perdido y pocos de los que se conservan en archivos mexicanos, peruanos y españoles han sido publicados; a pesar de eso, es innegable que son una fuente importante de conocimiento de las culturas indígenas y merecen un lugar en este libro. Puede hablarse de tres clases de visitas, que denomino **gubernamental,** de **idolatrías y episcopal.** Presento los rasgos de cada una, para luego exponer a sus representantes más típicos.

a. La visita gubernamental o burocrática. Franklin Péase ha escrito sobre las visitas como testimonio andino[1]. El destaca la importan-

1 *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú.* Lima, 1978, Instituto de Estudios Peruanos.

cia histórica y etnológica de las mismas, señala su finalidad y expone sus diferentes motivos, como obtener información de los territorios y sus habitantes, regular los tributos, precisar los límites jurisdiccionales, supervisar el funcionamiento de la administración colonial, etc. Para Guevara y Salomón, la visita tuvo *las características de un ritual político. La inspección gestó, más que reveló un orden social*[2], es decir, fue uno de los instrumentos más eficaces para la construcción del indio colonial. Pease enumera las principales visitas que se conocen sobre la región andina y concluye su trabajo diciendo:

> *Es este conjunto de materiales el que nos va llevando ahora, además de la crónica clásica, hacia una historia andina del Perú, que no involucre sólo la historia del poder (terrateniente o señorial, comercial o burocrático), sino que busque sobre todo las unidades menores y autosuficientes: los grupos étnicos pre y post hispánicos que tal vez están más cerca de (o más dentro de) la nación que el poder estatal y urbano tantas veces alejado después del siglo XVI, cuando no impuesto a lo humano y a lo andino en el Perú. Es importante el análisis de los grupos étnicos; en ellos son mejor observables (por ahora, al menos), los elementos constitutivos de la originalidad del hombre andino, son más visibles sus relaciones de reciprocidad en torno a los regímenes de parentesco, más claros los mecanismos de acceso a los recursos y el control de tierras y ganados, más posible rastrear la reciprocidad, ahora también en sus formas asimétricas, sino la redistribución que fue uno de los pilares del estado en los Andes. Sin un análisis profundo de la vida de las etnias andinas –han sido llamadas "señoríos", también se*

2 Jorge Armando Guevara y Frank L. Salomon, "La visita personal de indios: ritual político y creación del 'indio' en los Andes coloniales", en *Cuadernos de investigación.* Lima, Pontificia Universidad Católica, Instituto Riva-Agüero, 1/1996, pág. 32. Los autores añaden: *Como proceso ritual, la visita constituyó un "tiempo fuera del tiempo" inverso a los períodos "liminales" definidos por el antropólogo Víctor Turner (1987). Allí donde Turner identificó la inversión y suspensión temporal de compulsiones y efectos estereotípicos que los roles sociales imponen sobre las relaciones humanas como lo esencial de la fase liminal del ritual, el retorno a los pueblos indígenas "visitados" exaltaba, por antonomasia, la coacción social y el estereotipo étnico. La recurrente ejecución de visitas personales jugó un papel nada despreciable en la creación efectiva del "indio" y de la cultura colonial, y en la inculcación de orientaciones valorativas fundamentales (Taussig 1987, 288, ver Lane 1981: 25). Ello lo hizo promoviendo (y promulgando) un conocimiento social implícito sobre la normalidad, las identidades, los deberes, la disciplina y la jerarquía* (1996: 32).

ha dudado si denominarlas andinamente pachaqa o waranqa–, no sería posible un análisis lúcido del mundo andino –no sólo el Tawantinsuyo, sino la formación que llevó a él–, ni tampoco de la implantación del estado español en los Andes. Destruido el poder del Cusco, demoró siglos la desaparición de los poderes étnicos, pues las etnias resistieron a la imposición colonial y aun a la republicana, de la misma manera que sobrevivieron al Tawantinsuyo. Las visitas son una parte de su testimonio histórico[3].

En el Perú, en la década de los veinte, la *Revista Histórica* y la *Revista del Archivo Nacional* publicaron algunas visitas, pero su publicación sistemática no comienza hasta cuarenta años después. Así aparecen la *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Díez de San Miguel en el año de 1567*, Lima, 1964, Casa de la Cultura del Perú, *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562. Iñigo Ortiz de Zúñiga, visitador*, Huánuco, 1867 y 1972, Universidad Nacional Hermilio Valdizán, ed. John V. Murra, *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo*, Lima, 1975, Universidad Nacional de San Marcos, ed. Noble David Cook, *Collaguas I*, Lima, 1977, Pontificia Universidad Católica del Perú, ed. Franklin Pease, etc. De tales visitas presentaré, como típica, la de Huánuco.

b. La visita de idolatrías. Por paradójico que parezca, en esta historia de la antropología hay que hablar también de las visitas realizadas por los "extirpadores de idolatrías". Con este nombre se conoce a los eclesiásticos del Perú que, en la primera mitad del siglo XVII, realizaron campañas sistemáticas para terminar con las religiones autóctonas, que seguían vivas debajo de o junto a la religión católica. En México no hubo nada similar, fuera de lo que se dijo de Diego de Landa en el capítulo II. Los extirpadores, al inventariar, estudiar y describir lo que trataban de extirpar, han contribuido a salvar para la posteridad el conocimiento de la religión andina. Y así el único texto quechua popular conocido de fines del siglo XVI o comienzos del XVII, que tiene un cuadro completo de la mitología de Huarochirí, se debe al iniciador de estas campañas, Francisco de Ávila, cura de San Damián de Huarochirí. Para juzgar los datos etnológicos de la visita de idolatría es indispensable conocer cómo se inició ésta. Lo cuenta detalladamente Ávila como parte de su biografía, como se verá luego, en el largo prólogo de su Tr*atado de*

3 Ibid., p. 65.

los evangelios que la Iglesia propone en todo el año en las lenguas castellana y general de los indios, y en ellos se refutan los errores de la gentilidad de dichos indios, Lima, 1646-1648, dos tomos.

No es éste el lugar para hacer una historia de las campañas de extirpación y de sus resultados. Me remito a la obra de Pierre Duviols[4]. Aunque éste estudie la extirpación entre 1532, fecha de la conquista del Perú, y 1660, es sabido que las campañas sistemáticas iniciadas con Ávila, se realizaron sólo en la diócesis de Lima, tuvieron dos periodos de mayor intensidad en la segunda y en la sexta década del siglo XVII y terminaron casi por completo hacia 1660, aunque hubo, en distintas diócesis, procesos aislados contra la idolatría o la hechicería. Las razones de su terminación parecen ser, en primer lugar, el éxito relativo de las campañas, por lo que el historiador Georges Kubler llega a decir:

> *El fracaso de los hombres del siglo XVI para lograr la cristianización de los quechuas debe ser rastreado principalmente en la organización dispersa y poco equipada de la Iglesia en el Perú, en los disturbios de las guerras civiles y en los poderes de resistencia o supervivencia de la religión nativa quechua. Sin embargo, a principios del XVII, la Iglesia lanzó sus fuerzas a una campaña ambiciosa, sistemática y exitosa de erradicación de la idolatría. Hacia 1660, más o menos, se había logrado la catolización de los quechuas*[5].

---

4 *La lutte contre les religions autocthones dans le Pérou colonial. L'extirpation de l'idolatrie entre 1532 et 1660.* Lima, 1971, Instituí Francaise d'Etudes Andines. Hay traducción castellana de Albor Maluenda, *La destrucción de las religiones andinas.* México, 1977, UNAM.

5 George Kubler, "The Quechua in the Colonial World", en *Handbook of South American Indians.* Washington, 1963, ed. Julián Steward, p. 400. No todos comparten este relativo triunfo. Así Nicholas Griffiths, en una cuidadosa monografía sobre el tema, *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial.* Lima, 1998, Pontificia Universidad Católica del Perú, concluye: *Si la Extirpación fracasó en lograr sus objetivos, fue en parte por su inconsecuencias ideológicas, en parte por sus insuficiencias institucionales y en parte porque la propia tarea en sí estaba simplemente más allá de sus capacidades* (1998: 324-325). Griffits señala dos inconsecuencias ideológicas: que los sacerdotes nativos eran considerados tanto apóstatas, lo cual era grave, como hechiceros, lo que para la opinión general era ser simple charlatán, y que el cristianismo se presentaba como opción libre de los indios, pero se usaba la represión para que éstos fueran cristianos. Luego señala la insuficiencia institucional de la Extirpación que fue mucho más amateur que la Inquisición y hace un buen análisis del funcionamiento de ambas instituciones. Y en fin, señala que *el "desencantamien-*

En segundo lugar, la dificultad para seguir con las visitas de extirpación, porque los jesuitas se negaron a colaborar con el arzobispo, aduciendo que su trabajo misional, sobre todo cuando oían a los indios en el sacramento de la penitencia, podía ser malinterpretado por éstos y confundido con la confesión que pedían los visitadores. En tercer lugar, porque los indios se refugiaron, para celebrar sus ritos andinos, cada vez más en la clandestinidad y lograron así conservar muchos ritos, sobre todo los relativos a la actividad agropecuaria y la salud, como lo confirma la moderna etnografía religiosa andina.

Kubler aduce también, como una razón decisiva, una redefinición por parte del clero de muchos ritos idolátricos como simples supersticiones: *después de 1660 muchos ritos indígenas, que habían sido antes objeto de las campañas de extirpación, entraron rápidamente en la clase de supersticiones relativamente inofensivas*[6]. Trata de probar esta redefinición con la autoridad de un manual teológico-pastoral de la época de enorme difusión (cinco ediciones en el primer siglo de su publicación), escrito por el obispo de Quito, Alonso de la Peña y Montenegro, el *Itinerario para párrocos de indios*, Madrid, 1668 (hay una edición crítica de C. Baciero et al. en Madrid, 1995 y 1996, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, dos tomos). Dicho manual contiene una excelente información sobre la religión andina, se puede equiparar al *De procuranda indorum salute* de Acosta, y tuvo gran influjo en la Iglesia por sus muchas ediciones, pero no apoya ninguna redefinición de la idolatría en este período. Opino que tal diferencia entre idolatría y superstición estuvo siempre presente en la teología católica, como lo prueban los tratados teológicos de distintos siglos, y que, en este período, sólo se hizo

---

to" del mundo religioso nativo era un objetivo que estaba más allá de su competencia. La destrucción física de las huacas no impidió su supervivencia "postuma" en forma puramente espiritual o a través de su asociación con fenómenos naturales considerados depositarios del poder divino (1998: 330). En *La transformación religiosa peruana.* Lima, 1983, Pontificia Universidad Católica del Perú, yo atribuyo el relativo éxito a la aceptación por la mayoría de los indios de las creencias y prácticas del catolicismo popular, porque los santos o imágenes acabaron siendo para dichos indios más eficaces y verdaderos que la mayoría de sus huacas.

6 Kubler, *op. cit.,* p. 402.

una lectura diferente de la realidad religiosa indígena, en el contexto de las otras razones aducidas para poner fin a las campañas de extirpación.

Entre las personas vinculadas a dichas campañas de extirpación, cuatro de ellas dejaron escritos: Francisco de Ávila y Pablo José de Arriaga, que se estudiarán en este capítulo, el arzobispo de Lima Pedro de Villagómez, propulsor de la segunda campaña y autor de las *Exhortaciones e instrucción acerca de las idolatrías de los indios*, Lima, 1649, Jorge López de Herrera, y el visitador Fernando de Avendaño, autor de los *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica, en lengua castellana y general del inca. Impúgnanse los errores particulares que los indios han tenido*, Lima, 1649, Jorge López de Herrera.

c. La visita episcopal. A medida que se fueron creando nuevas diócesis en los virreinatos de México y Perú, los pueblos de indios fueron visitados de modo más sistemático. Aunque muchos obispos no lo hacían personalmente por su edad o por los caminos tan difíciles, enviaban visitadores, que hicieron informes sobre la situación religiosa de los indios y sobre otros aspectos, como la estadística demográfica, las tierras del templo y de las cofradías, la división territorial, la producción agropecuaria, etc. Tal información es muy útil para conocer las sociedades indígenas. Por citar un ejemplo, Magnus Mórner ha escrito *Perfil de la sociedad rural del Cuzco a fines de la colonia*, Lima, 1978, Universidad del Pacifico, a base del material recogido por el obispo del Cusco, Manuel de Mollinedo y Ángulo, en sus visitas de 1674 y 1687 y en los informes que había pedido previamente a los curas de su diócesis. Dichos informes han sido editados por Horacio Villanueva en *Cusco 1689. Documentos*, Cusco, 1982, Centro Las Casas; pero la visita misma, que se conserva en el Archivo General de Indias de Sevilla, no ha sido publicada, a pesar de su interesante información.

Pero si, desde el inicio de la colonia, hay obispos y visitadores eclesiásticos que hacen buenos informes, esto sucede más a raíz de la renovación burocrática producida por la subida de los borbones al trono español y en particular en el reinado de Carlos III. Entre los obispos visitadores del virreinato mexicano merecen destacarse Pedro Cortés Larraz, autor de la *Descripción geográfica-moral de la diócesis de Guatemala* (1772), que fue publicada en 1958 por la Sociedad de Geografía e

Historia de Guatemala, y Pedro Tamarón y Romeral, autor de la *Demostración del vastísimo obispado de Nueva Vizcaya* (1765), que se publicó primero en México en 1937 por la Librería Robredo y luego en Madrid en 1958. Ambas obras recogen una rica información sobre demografía y estadística eclesiásticas (n° de parroquias y anexos con los respectivos habitantes, n° de sacerdotes, administración de sacramentos, diezmos, etc.), sobre métodos misionales, sobre el funcionamiento de la economía y de la administración colonial y sobre costumbres indígenas.

La visita de Tamarón es sobre todo útil por completar la información que, sobre el NO. de México y SO. de Estados Unidos, proporciona la crónica misionera jesuítica y franciscana. En su obra Tamarón recoge el resultado de las cuatro visitas que, entre 1759-1765, hizo por su extenso obispado de Nueva Vizcaya, recorriendo 2. 768 leguas y administrando el sacramento de la confirmación de 91. 307 personas (1958: 1. 062). A diferencia de lo que ocurre en la región guatemalteca, que fue sede de la alta cultura maya, en el noroeste mexicano, no hay apenas persistencia de la idolatría, aunque sí frecuentes rebeliones indígenas que toman a veces un carácter mesiánico. Tamarón escribe:

> *No pude descubrir, aunque lo solicité en toda mi visita, uso o ejercicio de formal idolatría, ni se me denunció; seguí con estos recelos; pregunté y no se me dijo defecto en que pudiera entender sobre este punto, a que suelen ser propensos los indios. Como en otras partes se experimenta, en el Nuevo México no me pareció bien la estufa que así llaman y mantienen en los pueblos que fui a reconocer, habiendo tenido noticia de ella y la forma. Cavando en la tierra tres o cuatro varas de fondo, en redondo como de cinco varas, en cruz, su círculo entero y sobre la haz de la tierra, levantan como vara y media de pared a todo el redondo y lo techan a modo de azotea; la puerta es por el techo, que parece escotillón de navío, con su escalerilla, sin otra puerta ni ventana; defuera tiene figura de copa de sombrero. Allí dicen tienen sus bailes, conventículos y juntas y reciben a los indios forasteros. No descubrí cosa ciertamente mala, pero encargué estuvieran a la mira (1958: 1. 039).*

En esta visita es muy interesante la información que tiene sobre la explotación minera, sobre las rebeliones indígenas y la política de "presidios" o fortalezas españolas, sobre los métodos misionales, con el edicto de 28 de marzo de 1763 (1958: 1. 052-1. 059), etcétera.

En el virreinato del Perú destaca Baltasar J. Martínez de Compañón, que visita durante cinco años su extensa diócesis de Trujillo a fines del siglo XVIII. Por eso lo he seleccionado como prototipo de obispo visitador y voy a presentarlo en este mismo capítulo, a pesar de que, por su ubicación temporal, queda fuera del siglo clave del indigenismo colonial, que se extiende, como ya he indicado, entre 1550 y 1650. Tras esta presentación de las clases de visitas, paso a exponer cuatro casos típicos.

2. Iñigo Ortiz de Zúñiga

Poco se sabe de la vida de este funcionario colonial, fuera de haber hecho la cuidadosa *Visita de la provincia de León de Huánuco* en 1562. Debió de nacer en Sevilla. Pertenecía a una familia noble de escasos recursos y decidió marchar al Perú en busca de oportunidades. En dicho país se alista en el ejército del presidente de La Gasea y toma parte en la batalla de Jaquijahuana, que puso fin a la rebelión de Gonzalo Pizarro (1548). No debieron de irle bien las cosas y regresa a España, pero vuelve al Perú cunado es nombrado virrey su primo, el conde de Nieva. Bajo la protección de éste, Ortiz de Zúñiga es designado, en 1562, visitador de Huánuco, para hacer una inspección de la situación económica de las encomiendas. Era el momento en que las arcas reales estaban exhaustas y se barajaba la posibilidad de establecer la perpetuidad de las encomiendas; el visitador regresa a Lima con la propuesta de los curacas, que ofrecían al rey, con tal de que no se declarase la perpetuidad, 400. 000 pesos, cantidad que no podían igualar sus encomenderos[7]. En 1563, concluida la visita, Ortiz de Zúñiga es nombrado corregidor de la ciudad de Arequipa. Parece ser que en la carrera burocrática de éste influyó la interesada y obscura protección del conde de Nieva, que hacía sospechosas visitas a la mujer de Ortiz de Zúñiga, y que dicha carrera terminó con la misteriosa muerte del virrey en 1563.

2.1. Una visita del gobierno colonial

La visita de Huánuco se conserva en el Archivo Nacional del Perú. Su edición fue preparada por John Murra en dos tomos: el primero re-

7 José A. de Busto, "Iñigo Ortiz de Zúñiga, visitador de los huancachupachos", en *Visita de la provincia de León de Huánuco (1562)*. Huánuco, 1967, p. 351.

produce la visita de los cuatro *waranqa* de los chapachu y el segundo la visita de los yacha y mitmaqkuna cuzqueños. El contenido y la estructura de ambos tomos es bastante similar. En primer lugar, se recoge la real cédula de nombramiento del visitador y dos instrucciones de 26 y 14 puntos en las que se detallan todos los pasos de la visita y los puntos que debían investigarse (1667: 8-22 y 1972: 10-24). Se trata de una encuesta fundamentalmente demográfica y económica, que trata de comparar la situación colonial con la que había, treinta años antes, en el Estado incaico. Tal comparación pretende conocer la evolución de la población y de los recursos en el período en que terminan las guerras civiles antes de la reorganización toledana, pero no está teñida de la tesis política de las *Informaciones* de Toledo. En segundo lugar, la visita recoge los testimonios de los curacas y principales en respuesta a los cuestionarios. En tercer lugar, la visita presenta la situación –casa por casa– de cada uno de los pueblos. Como ejemplo de **testimonio de los principales,** recojo el de don Cristóbal Xulca Cóndor, de la parcialidad de los queros:

> *En cuanto al 6º capítulo de la manera si tributan al presente como al inga y lo demás de este capítulo, dijo que al presente no tributan a su encomendero como hacían al inga, porque ahora hacen la ropa de algodón y lo cogen de sus chácaras, y dan trigo, que no solían dar, el cual cogen donde se cogía el maíz, y dan todo lo demás que se contiene en la tasa que tienen los tributos; y que al presente no dan indias para mamaconas, ñipara el sol, ni dan soldados para la guerra, ni albañiles, ni dan plumeros, ni ají, ni mates; y que ahora dan frijoles y gallinas; y que así mismo no dan ahora mineros de cobre y no dan lyupta para comer la coca, pero que así mismo dan al presente cera y miel, que no solían dar al inga, y en lugar de los oxotas, que solían dar al inga, dan alpargatas, y en lugar de los lazos, que daban al inga para su servicio, dan al presente cabestros y jáquimas, y que en tiempo del inga, daban mineros de oro y de plata y al presente no los dan.*
>
> *Y al presente sienten más trabajo en dar los tributos, que no sentían en tiempo del inga, porque entonces eran muchos indios y al presente no son tantos, y también porque el tributo de ropa lo dan de cuatro en cuatro meses, y se ocupan las indias e indios en hilar y tejer y hacer lo que para ellos conviene, y que a las veces no tienen lugar de ir a hacer sus sementeras; y que a cada indio casado le cabe de la ropa pieza y media y más una pieza de manta en cada un año; y que en hacer esto y en hilarlo y en tejer, tardan cuatro meses marido y mujer, en el cual tiempo también trabajan en otras*

> *cosas, así en se alquilar para trabajar, como en limpiar su chácaras y las de su encomendero; y que levantándose de hacer dicha ropa, sin entender en otra cosa, tardan tres meses en hacer lo que les cabe de la dicha ropa.*
> *Y que así mismo sirven en el tambo de Ambo tres indios, y que estos ayudan con su ovillo de algodón hilado y no hacen otra cosa del tributo; y que dan de su parcialidad dos indios porqueros y son por todos los que da el dicho repartimiento ocho indios (…); y que en el pagar de los dichos tributos y trabajar en ellos tanto hace el indio pobre como el rico, y que en esto no tienen respeto a ninguno, y que en tiempo del inga no pagaban tributo, ni se les repartía a los caciques y principales de parcialidades, los cuales eran relevados de lo pagar, porque solamente entendían en mandar a los indios y juntar los tributos; y que esto es lo que de este capítulo entiende y pasa (1967: 37-38).*

Es innegable que en esta respuesta, a un solo punto de uno de los doce testimonios del tomo I, hay buena información sobre el régimen tributario, tanto incaico como español, en el período pretoledano, en el que no había mita minera en aquella región y los curacas también pagaban tributo, y de paso hay información también de otras cosas. No es menor la riqueza informativa de las **visitas de las casas.** Como ejemplo, transcribo la casa 46 del pueblo de Quinoas:

> *Este dicho día se visitó otra casa y en ella un indio que dijo llamarse Hernando Paccha, de 25 años; no es casado, esta amancebado con una india, que se llama Inés Alcayaco, de edad de 20 años; no tienen hijos; tiene madre, que se llama Isabel Llanco y una hermana Inés Mochui, la madre del dicho indio de edad de 45 años y la hija de 7 años.*
> *Dijo que da de tributo pieza y media de ropa de algodón cada año, y, en lo del maíz, trigo y papas, que hacen chácaras de común para ello, y dan una gallina y un gallo para el dicho tributo. Dijo que se ocupa en las chácaras del encomendero de trigo y maíz en las tierras que les dan, en lo sembrar dos semanas y otro tanto en lo coger. Dijo que todos, madre y mujer, le ayudan a dar el dicho tributo y que en la ropa recibe trabajo y en lo demás de la tasa. Dijo que se ocupan en lo del tributo siete meses, y lo demás del año se ocupan en hacer sus chácaras y comidas. Dijo que tiene tierras muchas para chácaras, y que no las siembra, porque se ocupa mucho en el tributo. Dijo que no tiene ganado alguno (1967: 129-130).*

2.2. Análisis etnohistórico de las visitas

La información acumulada en los 18 testimonios de los curacas o principales y en la visita de los 52 pueblos en la visita de Huánuco es enorme y ha comenzado a ser analizada en estudios, como los aparecidos en la misma edición de John v. Murra, desde muy diferentes perspectivas (demografía histórica, arqueología, economía agraria, técnicas censales, etc.). En este libro interesa, sobre todo, la utilización etnológica de dicha visita. Voy a limitarme a un solo punto: el modelo de Murra sobre *el control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas,* que Murra expone en un artículo con el mismo título (1972: 429-476). Murra afirma:

> *El control simultáneo de tales "archipiélagos verticales" era un ideal compartido por etnias muy distantes geográficamente entre sí y muy distintas en cuanto a complejidad en su organización económica y política (…). "Compartir un ideal", cuando se trata de sociedades tan contrastantes, implica inevitablemente formas institucionales muy contrastantes también. Podemos decir ya, por ejemplo, que en una sociedad de clases como el reino lupaqa, la llamada "verticalidad" tenía alcances y proyecciones que no se daban entre los chupaychu. Mas, al ser aplicado el mismo patrón de organización territorial por los tiawanacu, los wari y los incas a etnias que sumaban millones de pobladores, las funciones de las "islas verticales" en el archipiélago y el status de los colonizadores deben haber sufrido procesos del cambio político, económico y social, que merecen estudio detallado.*
> *En este ensayo ofrezco cinco casos de control simultáneo de pisos e "islas" ecológicos, bajo condiciones muy distintas entre sí, en un esfuerzo por precisar los alcances, pero también los límites, del modelo. No pretendo con los cinco agotar todas las formas y variedades que hubo (1972: 430).*

Los cinco casos se refieren a un período de un siglo, entre 1460 y 1560, en el cual la población andina fue conquistada sucesivamente por incas y españoles. Dichos casos son:

1. Etnias pequeñas, como los chupaychu, visitados por Ortiz de Zúñiga, que tienen unas tres mil unidades domésticas. Hay un núcleo serrano mono étnico, entre los 3. 000 y 3. 200 metros sobre el nivel del mar, donde se cultivan maíz y tubérculos, pero hay núcleos multiétnicos, tanto en la puna, a tres días, donde se consigue la sal y se apacientan los reba-

ños de ganados, como en la selva, a tres o cuatro días, donde se recoge la madera y se cultiva el algodón, el ají y la coca. Sobre este último punto la información de la visita es de lo más explícita: *Este mismo día visitamos (…) en un pueblo que se llama Chinchao 33 indios, que son cocacamayos de todas las parcialidades de los chupachos, los cuales 20 de éstos están ya visitados en sus mismos pueblos donde son naturales* (1967: 304).

Etnias grandes, como los lupaqa, visitados por Diez de San Miguel, con unas veinte mil unidades domésticas. Tienen también un núcleo serrano situado en la puna (4. 000 m), biétnico, de habla aymara, que cuida sus rebaños y cultiva tubérculos, y dos núcleos multiétnicos en la costa, para cultivar maíz y algodón y para recoger el *wanu,* a unos diez o quince días de distancia, y en la selva, para el cultivo de la coca y la explotación de la madera. Dado el tamaño de la etnia, el número de colonos periféricos de los lupaqa y su distancia respecto al núcleo central son mucho mayores que en el caso de Huánuco.

Los otros **tres casos** (etnias pequeñas con núcleos en la costa central, grandes reinos costeños y etnias pequeñas, con núcleos en la montaña, aparentemente sin archipiélagos) son utilizados por Murra para establecer los límites al modelo. No voy a exponerlos, por brevedad y porque en tales casos, para el mismo Murra, las evidencias etnohistóricas son mucho más débiles. Por eso, parece que el modelo del control vertical no puede generalizarse a todo el mundo andino. Además, ahora lo que me interesa es subrayar el uso del material recogido en las visitas para explicar el funcionamiento y evolución de la sociedad andina. Para terminar mi exposición sobre la visita de Huánuco, quiero recoger una comparación de Murra entre ésta y la visita de Chucuito:

> *Las dos visitas tienen mucho en común. Ambas se escribieron para proporcionar información empírica, recogida en el campo, de informantes cuyos conocimientos procedían de sus profundas raíces en la experiencia andina (…). En ambos casos algunos de los informantes eran ya adultos, cuando se produjo la invasión europea. En ambas zonas, algunos de ellos como Vilcacutipa en llave o Xagua de Chagua, habían participado en actividades incaicas a nivel estatal y no sólo en aquellas de sus propias etnias.*
> *Las dos visitas se complementan: la de los chupachu tiene la ventaja de proporcionarnos información doméstica, casa por casa, en cambio la de los lupaqa enfatiza el papel de los reyes. Los chupachu hablan quechua;*

los lupaqa, aymara. Los primeros tenían contactos asiduos con la tierra caliente, los segundos nos informan de la puna. La visita de los chupachu ofrece más material sobre las relaciones de una etnia con el Tawantinsuyo; las de los lupaqa, mucho más sobre las relaciones con el régimen colonial europeo (1967: 383).

3. Francisco de Ávila (1573-1647)

Nació en el Cusco y fue "expuesto" en la puerta de la familia del ensayador Cristóbal Rodríguez y su esposa Beatriz de Ávila, de quien recibió el apellido. En su vida se pueden señalar cinco períodos: formación (1573-1596), cura de indios en Huarochirí (1597-1609), visitador de la idolatría y beneficiado de Huánuco (1610-1618), canónigo en la catedral de Chuquisaca (1618-1632) y canónigo en la catedral de Lima hasta su muerte (1632-1647). En Cusco pasa su infancia y juventud, estudia con los jesuitas, en cuya orden quiso entrar en los últimos años de su vida, y en 1592 se traslada a Lima, para continuar sus estudios en la Universidad de San Marcos. Se ordena sacerdote en 1596 y, un año después, obtiene el bachillerato y gana en una oposición la doctrina de San Damián en la provincia de Huarochirí. Pasa los primeros años en su parroquia andina como cualquier párroco, dedicado a enseñar a los indios quechua que domina perfectamente, y mostrando interés por conocer las tradiciones indígenas, sin hacer más interrupciones que esporádicos viajes a Lima, donde se doctora en San Marcos, hasta que, en agosto de 1608, ocurre un suceso que lo convierten en el *primer visitador de la idolatría,* como luego se verá. El 30 de abril de 1610 escribe al rey, solicitando un beneficio en Huánuco:

> *Soy persona de letras y que las profeso y me precio de ellas, doctor en cánones por esta universidad donde fui graduado rigurosamente, examinado y aprobado, habiendo estudiado siempre con extrema pobreza y no más ayuda que la de Dios, que fue servido de alimentarme; y me he ocupado más de trece años en curatos de indios, enseñándoles y doctrinándolos en nuestra santa fe católica con muy grande vigilancia y cuidado y no menos aprovechamiento de ellos. Soy así mismo hijo expuesto de esta tierra, de padres naturales de ésa y nobles, aunque no conocidos*[8].

8 Archivo General de Indias de Sevilla, Audiencia de Lima, 335, citado por Duviols en Ávila, *op cit.,* p. 249.

Aunque obtuvo el beneficio en Huánuco, durante cinco años estuvo dedicado por completo a la tarea de visitador, logrando gran fama por su eficacia[9]. En 1618 Ávila es nombrado canónigo de la catedral de Chuquisaca, donde dice haber predicado a los indios contra la idola-

---

9 La eficacia de Ávila se muestra por el tiempo que se mantuvo como visitador y por el testimonio de los que trabajaron con él. Por ejemplo, el padre Fabián Ayala escribe al arzobispo el 12 de abril de 1611: De *todo lo dicho colijo una cosa y es que el pueblo donde hay ídolos y huacas (y es sin duda que las hay en todos) y no entrare en él el doctor Ávila a hacer su oficio, es certísimo que se quedará en su mismo error e idolatría (…). La experiencia nos ha mostrado ser verdad lo que acabo de decir, porque si no es con la larga que el doctor tiene de las cosas de los indios, con la cual les entiende los pensamientos, no se puede hacer nada;* citado por Duviols en Ávila, *op. cit.*, p. 252. Se conservan también testimonios de indios, recogidos por Guamán Poma en su *Crónica*. Este cuenta lo que le dijeron en Castrovirreina tres viejas a las que Ávila había acusado de idólatras sin razón: *"Señor, nosotros estamos huydas del padre dotor Auila, becitador del obispado de la ciudad de los Reys de Lima y ualle de Uada Chiriy ualle deXauxa". A causa del dotor dixeron que le quería hacell hicheseros y hechiseras, el quien dize en la pregunta ques* uaca (divinidad local) mocha (reverenciar). *Cin auello cido, se huelga y dize que adora pirdras. Que no le castiga, cino que le corosa y le ata en el cuello con una soga y en la mano con una candela de sera. Y ancí dize que anda en la procición. Con ello acaua y queda contento el dicho uecitador.*
Y ci es cristiano y rresponde y dize que no sabe de uacas *ydolos y que él adora en un solo Dios y la Santícima Trinidad y ala Virgen Santa María y a toaos los santos y santas, ángeles del cielo, a este dicho yndio o yndia luego le manda subir en una carnero blanco y allí dize que le da muy mucho asotes hasta hazelle caer sangre a las espaldas del carnero blanco para queparesca la sangre del pobre yndio. Y con los tormentos y dolores dize el yndio que adora al ydolo* uaca *antigo.*
Ues aquí, cristiano de palo, cómo no tiene fabor los pobres de Jesucristo. Anda tanto tomento y castigo. Dixeronles al autor las tres viexas: "Señor, vuestra merced yrá allá y sabrá la uerdad con los pobres de Jesucristo". Dijo estas dichas pobres mugeres que otro uiejo pobre por no verse en el dicho tormento enjusto, que el dicho propio biejo tomó coca molido hecho polbo y lo tomó y se ahogó y morió con ella. Y le enterraron en el sagrado y dallí le mandó sacar el cuerpo y lo mandó quemallo y de los güesos que quedó, echó en el río.
¡O, qué buen dotor!, ¿adonde está buestra ánima?¿Qué cierpe le come y desuella a las dichas obejas cin pastor y cin dueño, que no tiene amo? Ci tubera dueño, todauía se doliera de sus obejas de Jesucristo que le costó su sangre. ¿Adonde estás, Dios del cielo? Cómo está lejos el pastor y uniente uerdadero de Dios el santo papa. ¿Adonde estás, nuestro señor rrey Phelipe, que ací lo pierdes tu rreyno y tu hazienda, seruicio de tu corona rreal?. (pp. 1110-1112). Otro testimonio similar recoge de los indios despojados de San Felipe.

tría, y en 1632 pasa, también como canónigo, a la catedral de Lima. En este tiempo debió de escribir su Tr*atado de los evangelios* (1646-1648), cuyo segundo tomo se publicó póstumamente; es un sermonario en castellano y quechua sobre los evangelios de las misas de los domingos del año, donde se insiste en convencer a los indios sobre la falsedad de sus creencias y ritos. Tal predicación era un complemento de las visitas, como se lee en el prólogo: *Muy buena es la visita de idolatrías, pero ha de ser haciendo a dos manos, con la una predicando (…) todos los días por la mañana (…) desengañándolos* (a los indios) *de todo error, sin voces ni gritos, con mucho amor (…); y con la otra mano, tratando de la visita por el orden del libro del P. José de Arriaga* (1646: LXXV).

Aunque el historiador sevillano Antonio Acosta ha escrito una detallada biografía de Ávila, publicada como apéndice de la nueva versión de la tradición oral de Ávila hecha por Taylor (1987), sería útil escribir una biografía más psicológica, en la línea de los ensayos de Fernando Saba y Max Hernández sobre Garcilaso. Tal biografía debe explicar las raíces de Ávila (criollo, ilegítimo, que debió tener una nodriza india y que vivió en Cusco casi tanto tiempo como Garcilaso), su evolución como cura exitoso en la Iglesia colonial, las razones para recoger la tradición oral y para publicar su Tr*atado de los evangelios*, que refuta y da a conocer el mundo religioso andino, su sentido de pertenencia étnica, etc.

Los escritos de Ávila son: Tr*atado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos, en que vivían antiguamente los indios de la provincia de Huarochirí* (1608) y el Tr*atado de los evangelios* (1646-1648). El primero es la traducción castellana incompleta (ocho capítulos frente a los 31 del original), con pequeñas modificaciones para el público hispanohablante e incluso refutando las creencias indígenas (1966: 207-208), de una recopilación en quechua de los mitos y tradición oral de los indios de Huarochirí, que debió escribir Ávila a fines del siglo XVI o comienzos de XVII. Arguedas da la fecha de 1598?, lo cual supone que Ávila recogió esos mitos por el deseo de conocer la tradición de Huarchirí, diferente de la de su nativo Cusco[10]. El ma-

10 Acosta dice sobre la fecha: *Gracias a la nueva traducción de G. Taylor sabemos que podemos descartar la que hasta ahora se había tenido como fecha posible del relato: 1598 y, por cierta referencia en el texto al título de doctor de Ávila, es claro que en*

nuscrito se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid y se publicó por primera vez traducido al alemán por Hermann Trimborn en 1939. José María Arguedas hizo la primera edición peruana en 1966 de ambos documentos, los mitos y el resumen de Ávila, traduciendo el primero al castellano, bajo el título de *Dioses y hombres en Huarochirí*, Lima, Museo Nacional de Historia. En 1987 apareció en el Instituto de Estudios Peruanos la edición quechua y castellana de Gerald Taylor, *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*, que tiene como apéndice (1987: 551-616) la ya citada biografía de Ávila por Acosta. Hay otra edición de Jorge L. Urioste en Siglo XXI. Volviendo a la edición de Arguedas, éste escribe en su introducción:

> *Es el único texto quechua popular conocido de los siglos XVI y XVII y el único que ofrece un cuadro completo, coherente, de la mitología de los ritos y de la sociedad de una provincia del Perú antiguo. Este libro muestra con el poder sugerente del lenguaje no elaborado, limpio de retórica, la concepción total que el hombre antiguo tenía acerca de su origen, acerca del mundo, de las relaciones del hombre con el universo y de las relaciones de los hombres entre ellos mismos. Y, además, alcanza a trasmitirnos, mediante el poder que el lenguaje antiguo tiene, las perturbaciones que en este conjunto habían causado ya la penetración y la dominación hispánica. Están descritos mediante la narración de "hechos" que son expuestos con precisión y en la cual se siente el orgullo provincial, la esperanza y la perplejidad. Es el*

---

cualquier caso, no fue escrito antes de 1606. Pero, a estas alturas, en el intento de datar el texto, cobra importancia el hecho de que hasta 1608, a pesar de las ocasiones presentadas: oposición, información "de vita et moribus", etc., no existe constancia de que a Ávila le interesase especialmente el problema de la idolatría indígena, ni de que hubiere hecho ningún esfuerzo para atajarlo. Con base en ello y en el desarrollo de las visitas de extirpación, que se comentarán, es posible creer que la narración debió ser recopilada por orden de Ávila en 1608, cuando el pleito con sus indios estaba en pleno desarrollo, posiblemente a su salida de la prisión y como parte de su reacción contra los indios que lo habían acusado (1987: 596). Acosta considera poco fiable cómo Ávila narra los hechos en el prefacio de su Tr*atado de los evangelios* (1646), y le da un carácter de autodefensa.

Independientemente de los nuevos datos que ayuden a resolver el problema de la fecha, no es lo mismo que la recopilación de Ávila se deba a su amor desinteresado a la tradición que le contaron unos indios amigos a que se deba al interés de Ávila de disponer de una síntesis de la religión andina para vengarse de los indios que le pusieron un pleito en la curia.

> *lenguaje del hombre prehispánico recién tocado por la espada de Santiago. En este sentido es una especie de Popol Vuh de la antigüedad peruana; una pequeña Biblia regional que ilumina todo el campo de la historia prehispánica de los pueblos que luego formaron el inmenso imperio colonial organizado en el Virreinato del Perú (1966: 9).*

Paso ya a presentar los sucesos que cambiaron la vida de Ávila y su principal aporte a esta historia de la antropología.

3.1. Primer visitador de la idolatría

Todo comenzó en agosto de 1608, cuando el cura del pueblo de Huarochirí invita a su colega Ávila de la parroquia de San Damián, para que predicara en la fiesta de la Asunción de la Virgen María. Ávila lo cuenta en el prólogo del Tr*atado de los evangelios*:

> *Fui con un amigo indio afecto a la religión, que hoy vive y se llama don Cristóbal de Choqueccaca, natural de San Damián; éste, yendo caminando, me dijo: Padre, si os atreviereis a predicar en esta fiesta, a que vamos, lo que yo os dijere y es suma verdad, haréis gran servicio a Dios y pondréis gran temor a todos, porque concurre mucha gente (…). En resolución, me dijo que, aunque siempre esta provincia y otras comarcas adoraban por su Dios principal a Pariacaca y a Chaupiñamca, su hermana, pero que cada cinco años hacían una fiesta muy celebrada, a que concurría toda la comarca y duraba cinco días, y que ésta de ahora se hacía por ser el quinto año (1646: LIX).*

Durante el sermón de la fiesta, Ávila no quiso desaprovechar la oportunidad. Él, que en su propia parroquia había predicado contra la idolatría *sin omitir un solo domingo, ni fiesta* y que sólo había suavizado su postura porque los indios fueron a quejarse, asegurándole que *todos somos cristianos y ninguno sabemos trate de maldad,* dio un audaz giro a su sermón en Huarochirí diciendo: *Ahora ya hemos tratado de Nuestra Señora; digamos algo de vuestra fiesta y de Pariacaca.* Aquello fue el comienzo de la guerra. Cuando, al quinto día, los indios llevaron los acostumbrados regalos *(ricochicos)* a curas y autoridades, *pero a mí*–cuanta Ávila– *con ser el vicario y haber sido el predicador, no me lo hicieron de cosa alguna por odio que por entonces me tomaron.* Un mes después, el deán de la catedral de Lima le escribió que los indios le habían puesto *capítulos,* es decir, lo habían enjuiciado en la curia arzobispal. Ávila bajó

a la capital para defenderse y se le remitió a la visita que iba a hacer el doctor Baltasar de Padilla. Poco después de la llegada de éste a Santiago de Tuna y estando presente Ávila, llegó un indio diciendo que el *capitán de los capitulantes,* el indio don Cristóbal de Llacsahuarinca, se estaba muriendo de un *flujo de sangre en narices.* Ávila acudió con el visitador, le atendió personalmente y el indio pudo salvarse. Después éste confesó ante un notario que la acusación no era sino una *calumnia y conspiración,* y el visitador regresó a Lima.

A partir de ese momento, Ávila inició por su cuenta la extirpación de idolatrías en su parroquia y en las parroquias vecinas, de las que era vicario. En San Pedro de Mama apresó al indio Hernando Páucar, *sacerdote mayor de Chaupiñamoc,* que acabó reconociendo el culto que hacían en el pueblo, y luego, en la misa dominical, hizo pública denuncia de ello. En San Damián, Ávila descubrió a una joven sacerdotisa de Mocavisa *(piedra azul, que dicen que el Inca le dio a mis mayores);* la joven, después de confesar su idolatría a Ávila, murió de repente, ocasión que aprovechó éste para predicar a los indios congregados ante el cadáver, quienes, profundamente impresionados, trajeron sus ídolos y pidieron confesión. Se había logrado por primera vez una autodenuncia de los indios "idólatras". Ávila siguió sus visitas con la ayuda de los jesuitas, que colaboraban en ellas, predicando y confesando a los indios.

La llegada a Lima del nuevo arzobispo, Bartolomé Lobo y Guerrero, permitió oficializar las campañas de extirpación. Ávila bajó a Lima y llevó consigo a Hernando Páucar y *una muchedumbre de ídolos, algunos cadáveres secos a quien adoraban, rostros y manos de carne momia, que los habían conservado más de 800 años pasando de padres a hijos,* para convencer al nuevo arzobispo de la extensión del mal. El 20 de diciembre de 1609 se celebró un "auto de fe" en la plaza mayor de Lima, que Ávila cuenta así:

> *Habiéndose hecho dos tablados en ella con pasadizo de uno a otro, y el más apartado del cabildo era terraplenado, para que se quemasen y en él los ídolos y cadáveres, mandaron convocar, para que lo viesen y asistiesen a ello, los indios de cuatro leguas alrededor, y se dispuso por orden del señor Virrey que este día en la tarde para las cuatro se juntasen el cabildo secular en casa del corregidor de los naturales don Gerónimo de Avellaneda, que vivía en la plazuela de la Universidad, con otros convidados y de allí se*

salió a caballo muy en orden y delante de todos iban los alguaciles de corte y ciudad y en cada esquina se tocaban chirimías, y yo iba en mi mula a la postre, en medio de dicho corregidor que iba al lado derecho y el alcalde más antiguo don Fernando de Córdoba al izquierdo. Llegaron así al caballo, estando en las ventanas de palacio el señor Virrey, y el señor Arzobispo con algunos probendados en las suyas (…).

En el tablado terraplenado había buena partida de leña de horno, y en el otro estaban todos los ídolos y cadáveres, y en medio del pasadizo un palo enhiesto (…).

La muchedumbre de indios estaba cerca de los tablados y un pulpito y escaños en que estaban muchos eclesiásticos; el acompañamiento se quedó a caballo, y yo me apeé, tomé sobrepelliz y subí al pulpito, y estando allí sacaron de la cárcel al falso sacerdote Hernando Páucar, y subió al pasadizo referido, quitáronle la manta y sombrero, y en cuerpo lo amarraron al palo. Estando así di principio al sermón en lengua índica, detesté la idolatría y di a entender a los indios cuan gran pecado es. Luego en castellano hice relación brevemente de lo que había descubierto y de la causa del indio, que a todo estuvo en pie y amarrado a un palo. Subió, acabado esto, un notario al tablado, leyóle la sentencia que fue de doscientos azotes, quitarle el cabello y destierro perpetuo a Santiago de Chile, al colegio de la Compañía de Jesús.

Diéronle luego ahí los azotes, y se quitó el cabello y volvió a la cárcel, y se dio fuego a los ídolos, cadáveres y sus ornamentos, y después lo llevaron al indio a Chile. Y con esto se dio fin a este acto (1646, prólogo).

Tal acto, con su boato y pompa colonial, significó la oficialización de las campañas de extirpación. Se creó un cuerpo de visitadores de la idolatría para recorrer los pueblos del arzobispado, en compañía de un notario, un fiscal y dos o tres misioneros jesuitas. La visita tenía dos fases: la primera era una "misión popular" para remover las conciencias de los indios y completar su evangelización y estaba a cargo de los misioneros; la segunda era un juicio eclesiástico, que hacían los visitadores nombrados por el arzobispo, a los indios, que, por estar bautizados, estaban sujetos a las leyes canónicas de la herejía, pero que, por decisión del rey, estaban fuera de la jurisdicción del tribunal de la Inquisición. En el prólogo ya citado Ávila dice que, después de la pascua de 1610: *salí el primer visitador de la idolatría que hubo en este reino.*

3.2. La tradición oral andina

Es el mayor aporte de Ávila a esta historia. Si bien varios cronistas, como Garcilaso, Guamán Poma o Cobo, han transmitido algunos mitos, es indudable que el conjunto más importante y completo de mitos andinos que conocemos fue recogido por Ávila en Huarochirí. Por eso, es el gran iniciador de los estudios sobre tradición oral andina. Poco se sabe de lo que pretendió con su recopilación o cómo la hizo. La breve introducción del manuscrito quechua comienza así: *Si los indios de la antigüedad hubieran sabido escribir, la vida de todos ellos, en todas partes, no se habría perdido (…). Por ser así y como hasta ahora no esta escrito, yo hablo aquí de la vida de los antiguos hombres de este pueblo llamado Huarochirí (…), sobre la fe que tenían y cómo vivían hasta ahora* (1966: 19). Y en la primera página de su Tr*atado* de 1608 se lee: *recogido por el Doctor Francisco de Ávila (…) de personas fidedignas y que, con particular diligencia, procuraron la verdad del todo y aun, antes de que Dios los alumbrase, vivieron en los dichos errores y ejercitaron sus ceremonias* (1966: 199). Pero la recopilación de Ávila, además de la garantía de estar basada en informantes dignos de fe y conocedores de los mitos y ritos por haber creído en ellos, tiene la credibilidad que nos produce su simple lectura. Es la misma prueba que presentaba Sahagún sobre su información acerca de la religión azteca, al decir que era imposible inventarla.

Ciertamente, no es Ávila quien habla en el manuscrito, sino los informantes locales, con el lenguaje salpicado de incoherencias y digresiones, que es propio de la tradición oral. Las incoherencias provienen de que el mismo mito es narrado de manera distinta en los diferentes ayllus; así Ávila, después de contar la vida de las hermanas de la huaca Chaupiñamca, observa: *pero la gente, en sus pueblos, ayllu por ayllu, cuenta de otro modo estas historias y hasta los hombres de las huacas; los hombres de Mama las pronuncian de modo distinto que los de Checa* (1966: 89). También provienen de que los informantes dan versiones diferentes de la identidad o de las relaciones de parentesco entre las huacas e incluso reconocen su ignorancia sobre determinados puntos. En cambio, las digresiones se deben, sobre todo, a la misma narración, porque de pronto se siguen las andanzas de un personaje para retomar después el hilo de la narración.

No es fácil resumir el contenido de los 31 capítulos del manuscrito. En general, puede decirse que el protagonista de la obra es Pariacaca, la divinidad más venerada en la provincia de Huarochirí, por los muchos mitos en que aparece y por las referencias a él en los mitos de otros huacas. Pero, haciendo un intento de síntesis de los 31 capítulos, se pueden señalar diferentes ciclos, que se refieren, sobre todo, a los mitos en torno a una huaca determinada. Tales ciclos son cinco:

1. **Ciclo de las huacas más antiguas y de Cuniraya Wiracocha,** creador de la última humanidad (caps. 1-4 y 14-15). Cuniraya aparece como creador, civilizador y está habituado a tomar la forma de mendigo:

> *Este Cuniraya Wiracocha, en los tiempos más antiguos, anduvo, vagó tomando la apariencia de un hombre muy pobre; su yacolla (manto) y su cusma (túnica) hechas jirones. Algunos que no los conocían, murmuraban al verlo: "miserable piojoso", decían. Este hombre tenía poder sobre todos los pueblos. Con sólo hablar conseguía concluir andenes bien acabados y sostenidos por muros. Y también enseñó a hacer los canales de riego arrojando (en el barro) la flor de una caña llamada pupuna; ordenó que los hicieran desde la salida (comienzo) (1966: 23).*

Sobre esos tiempos antiguos hay un mito del diluvio (un hombre con su familia y animales de todas las especies se salvan en la cima de la montaña Huillcacoto) (cap. 3) y un mito de un eclipse solar (cap. 4).

2. Ciclo de la huaca Pariacaca (caps. 5-9, 16-17 y 25-26). Esta huaca –según el informa Ávila al arzobispo en 1611– *es un pedazo de cordillera nevada, bien conocida de cuantos han pasado a este reino porque se pasa por ella de esta ciudad a la de Cusco, y es un cerrillo como pan de azúcar, cubierto de nieve (…); este cerillo fingen que era persona antiguamente*» (1966: 257). En el capítulo 16 Ávila dice: *en el capítulo 9 señalamos cómo Pariacaca, habiendo nacido de cinco huevos, tuvo o no hermanos o si algunos de ellos fueron sus hijos (…); vamos a escribir los nombres de cada uno (…). "Se dice que somos hijos de Cuniraya", afirmando esto, más o menos, cada uno de los cinco fue hermano, uno del otro* (1966: 97). Pariacaca llega a distintos pueblos en fiesta en forma de mendigo y, al no ser bien atendido por su pobre apariencia, castiga a los culpables. Luego se pelea y vence a la huaca Huallallo Carhuincho (caps. 16-17) y se enamora de la huaca Chuquiuso, que acaba quedándose en la bocotoma del acue-

ducto de Cocachalla, convertida en piedra y en cuyo honor el ayllu de los cupra celebra el rito de la *limpia-acequia* (caps. 6-7). Finalmente, Pariacaca *en todos los pueblos impuso la misma forma de adoración*, y escogió a un *huacasa* entre los miembros de cada ayllu, linaje o familia *y a ese ordenaba a solas: "Tú recordando mi vida, siguiéndola, celebrarás cada año una pascua" (los hombres de los elegidos eran Huacasa). "Estos Huacasas cantarán y bailarán tres veces al año, trayendo coca en un saco muy grande"* (1966: 65).

3. Ciclo de la huaca Chaupiñamca *(caps. 10 y 13). Ávila cuenta:*

> *Chaupiñamca tuvo cinco hermanas: ella fue la mayor. Obedeciendo a un mandato de Pariacaca, bajó a vivir a Mama. Y así esta llamada Mamañamca iba diciendo: "Yo soy la que creó a los hombres". Algunos dicen ahora de Chaupiñamca, que fue hermana de Pariacaca; y ella misma, cuando hablaba, decía: "Pariacaca es mi hermano". Chaupiñamca era una piedra yerta con cinco alas. Para adorarla hacían igual que con Pariacaca: corrían en competencia hacia la montaña, arreando a sus llamas o cualquier otro animal; si alguna llama iba hacia Pariacaca por sí misma, ella guiaba (a todos). Cuando la piedra de cinco alas, que era Chaupiñamca, apareció ante la vista de los wiracochas (españoles), éstos la hicieron enterrar, por ahí, en el corral de caballos del cura de Mama. Dicen que hasta ahora se encuentra en este lugar, bajo la tierra (…). La fiesta de Chaupiñamca la celebran ahora en junio, la han hecho coincidir con el día de Corpus Christi (1966: 73-75).*

Esta cita recoge la creencia sobre la huaca, describe los ritos en su honor, cuya descripción se amplía luego, y alude a la primera destrucción de la idolatría y a los mecanismos de resistencia por parte de los indígenas. Después Ávila sostiene que los cinco días de la fiesta se reducen a la víspera del Corpus (1966: 65)

4. Ciclo de los huacas hijos de Pariacaca (caps. **11-12** y 18-19).

5. Ciclo de la huaca Llocllayhuanca y de Pachacámac (caps. 20-22). Llocllayhuanca, hijo de Pachacámac, es enviado por éste a proteger al pueblo de Checa. Los de Checa convierten *la pequeña casa de la mujer que encontró la huaca en una residencia amplia (…), para que allí fuera adorado, y eligieron el mes llamado Pura para celebrar la fiesta* (1966: 113). La narración sigue contando la evolución del culto y añade: *con la*

predicación del señor doctor Ávila, una parte de la gente está regresando a Dios y rechazando esas cosas antiguas. La resistencia de muchos indios a dejar el culto de las huacas y aceptar el cristianismo la interpreta Ávila como una acción diabólica, y por eso recoge en su escrito dos manifestaciones de Llocllayhuanca como demonio al indio don Cristóbal de Choquecaxa. En cuanto a Pachacamac, se le presenta como la huaca a la que se rendía mayor culto junto con el Sol (1966: 127).

Los últimos capítulos se refieren, sobre todo, a los ritos y creencias fúnebres (caps. 27-28), a las estrellas (cap. 29) y a las lagunas Allauca y Yansa, donde residen huacas que se han convertido piedra y son objeto de ritos vinculados a la agricultura de riego (caps. 30-31). Aunque en estos capítulos no hay mitos tan elaborados como en los anteriores, se completa el cuadro sobre las creencias y ritos de Huarochirí. Tras esta visión sintética del contenido del manuscrito, paso a presentar un mito de Pariacaca, utilizando, como siempre, la bella versión de Arguedas:

> *Cierto día llegó Pariacaca a este pueblo (Yarutini), cuando los Collis estaban bebiendo. Pariacaca se sentó, humildemente, en un extremo de la concurrencia. Tenía el aspecto de un hombre desvalido. Nadie quiso, por esa razón, invitarle a beber. Sólo un hombre bebió con él. "Dame una vez más", le dijo Pariacaca a su invitante. El hombre aceptó y le volvió a servir. Entonces el huaca (Pariacaca) le pidió: "Permíteme mascar de tu coca". Y el hombre accedió igualmente. Pariacaca volvió a hablar: "Hermano, has de prenderte bien de ese árbol, cuando en cualquier tiempo, yo vuelva aquí. Pero no les cuentes nada de lo que digo a esos hombres. Que sigan gozando". Y diciendo eso, se fue. Cinco días después, se levantó un viento muy fuerte. Y ese viento tomó de sorpresa a los Collis, una y dos veces los alzó y llevó muy lejos. Una parte de los hombres, así llevaba por viento, perdieron la razón y murieron; los otros cayeron en el actual pueblo vivo de Carauayllo, sobre la montaña. A esta montaña le llaman ahora Colli; y se dice, que allí murieron todos, que no ha quedado ninguno de ellos vivo.*
>
> *El único hombre que invitó a Pariacaca a beber en Yarutini, él, pudo salvarse del viento prendiéndose de un árbol. Cuando concluyó de llevarse a todos los hombres (de Yarutini) Pariacaca le habló: "Hermano, estás completamente solo. Aquí has de habitar eternamente. Cuando mis hijos vengan a rendirme culto, cuatro veces te darán coca los huacasas para que mastiques, sin faltar jamás. Tu nombre será Cápac Huanca. Así serás llamado". Y luego enfrió el cuerpo del hombre hasta convertirlo en piedra*

(…). Y tal como lo dispuso Pariacaca, los huacasas le dieron de masticar (a Cápac Huanca) durante muchísimos años (1966: 149).

Esta versión es similar a otras cuatro que se recogen en la obra de Ávila. En el capítulo 6, Pariacaca llega al pueblo yunga de Huayquiusa, bajo la apariencia de un pobre, y es despreciado por el pueblo en fiesta; sólo una *mujer común* le ofrece un *mate de chicha,* por lo que se salva, junto con su familia, de la granizada *roja y amarilla* con la que Pariacaca a los cinco días castiga al pueblo egoísta. En el capítulo 26, Pariacaca llega al pueblo de Macacalla, de forma humilde, y nadie le invitó a beber, *enfurecido a los cinco días, mato a todos los habitantes haciendo caer una lluvia amarilla y otra lluvia roja.* En el mismo capítulo se recoge otra versión, en la que aparece una *lluvia roja* y rayos sobre Macacalla, y tanto los que huyeron del pueblo como los que se quedaron en él se convirtieron en piedra. Finalmente, ya transcribí antes la versión del capítulo 2, en la que el protagonista es Cuniraya, que iba por los pueblos con su manto y con su túnica hecha jirones. Para Lévi-Strauss, *los mitos relativos a un personaje sobrenatural, que pone a prueba la generosidad de los humanos bajo la apariencia de un viejo, de un enfermo o de un miserable, son conocidos de una punta a otra del Nuevo Mundo*[11]. Esta consistencia y variabilidad de los mitos es un tema que preocupa a la antropología cultural, social y estructural, aunque lo analicen de modo diferente.

Paso a hacer tres observaciones sobre la obra de Ávila. La primera es que dicha obra recoge la tradición local de la provincia de Huarochirí, especialmente de los *checa* y de los *concha,* donde los personajes principales son Pariacaca y sus hijos, y también la tradición más amplia del Tawantinsuyo con referencia al Sol, a Pachacámac, al Inca, al Cusco, al Titicaca, etc.; además, en muchas ocasiones alude a lo ocurrido con los huacas y los ritos andinos después de la llegada de los *wiracochas* (españoles). Por lo tanto, la información tiene una amplitud geográfica y temporal muy superior a la de una sola comunidad en una determinada época de su historia.

La segunda observación es que Ávila presenta no sólo mitos, sino también ritos y una información dispersa, pero rica, sobre la vida social

11 *Mitológicas: lo crudo y lo cocido.* México, 1972, Fondo de Cultura Económica.

de los pueblos de Huarochirí, por lo que es, no sólo un texto de tradición oral, sino verdadera etnografía. En cuanto a los ritos, Ávila los describe con bastante exactitud, insistiendo que tienen su justificación en el mito correspondiente y refiriéndose a la evolución de los mismos, incluso a su acomodación a las fiestas cristianas a raíz de la llegada de los españoles. Un buen ejemplo es la fiesta de Pariacaca del capítulo 9. Como muestra presento una parte de la ceremonia:

> *Antiguamente iban hasta el mismo Pariacaca; ahora, dicen que van los checa sólo hasta el cerro llamado Incacaya, y desde allí lo adoran. Incacaya se une a otra montaña, Huallquiri, que se alza arriba de la casa abandonada; en ese sitio se reúne toda la gente, ahora, hombres y mujeres. Y para escalar al cerro obedecen a la voz del Yanca que dice: "Yo llegué primero a la cabeza (de la montaña)". Y compiten en la carrera, tratan de ganarse unos a otros arreando a las llamas del cerro; los hombres muy importantes también avivan la marcha, detrás de las llamas pequeñas. La llama que llegaba primero a la cima de la montaña era muy estimada por Pariacaca (…) y al (hombre) que tenía la llamita (…), el Yanca le decía: "Éste que tiene la llama es feliz, tiene gran alegría; y es amado por Pariacaca". Y ése era especialmente distinguido y bien mirado por todos. Esta ceremonia de adoración era llamada Auquisma (…). Caía más o menos en junio, diciendo o calculando quizás, la hicieron coincidir con la Pascua (1966: 65).*

La etnografía de la obra es, sobre todo, religiosa. Es fácil construir, a partir de ella, el sistema de creencias, de ritos, de formas de organización y de normas éticas de la religión andina de Huarochirí. En esta construcción puede ayudar la síntesis preparada por Ávila en 1611, a petición del arzobispo, donde se refiere sucesivamente al culto doméstico del *cunchur y chanca,* al culto de los progenitores difuntos, al propio del ayllu, al de Pariacaca, principal divinidad de la región, al de la tierra, manantiales y acequias y al del Sol, la Luna y ciertas estrellas (1966: 255-259); también puede ayudar en la construcción la rica información de Arriaga, que trabajó en la misma zona e hizo su propia síntesis, como se verá en seguida. Esta etnografía religiosa de Ávila es especialmente ilustrativa para estudiar los mecanismos de reinterpretación y resistencia de parte de los indígenas ante la nueva religión, pues en ella Ávila vuelca su experiencia de extirpador. En la citada síntesis del 1611 observa:

> *en hacer las fiestas de los ídolos referidos con toda solemnidad de danzas y cantos, han usado de un artificio diabólico, que ha sido hacerlas en la fiesta del Corpus Christi, en la fiesta de la adoración del pueblo, en las pascuas y días más solemnes, dándole a entender a su cura que se holgaban por la fiesta de la Iglesia (1966: 258).*

Toda la obra de Ávila está salpicada de casos concretos de resistencia. Pero, debe tenerse en cuenta que el material recogido por el cura de Huarochirí ilumina no sólo la religión, sino también muchos aspectos de la vida económica, social y política indígenas.

La tercera observación es que el **corpus mithicum** de Ávila puede interpretarse desde las diferentes perspectivas teóricas, que maneja la moderna antropología. Es muy clara la funcionalista de Malinowski, según la cual *el mito cumple, en la cultura primitiva, una función indispensable: expresa, exalta y codifica las creencias; custodia y legítima la moralidad; garantiza la eficiencia del ritual y contiene reglas prácticas para aleccionar al hombre*[12]. Ávila hace continuas referencias a la explicación de las costumbres por los mitos; recojo dos ejemplos. Después de narrar cómo el dios huanca Huallallo comía perros y cómo los huancas le ofrecían perros y se alimentaban de perros, dice: *es ésa la razón de por qué hasta ahora a los huancas los llamamos come perros* (1966: 65). Y en el capítulo 27 cuenta que, en la antigüedad, los difuntos regresaban al quinto día de su muerte, y narra el mal recibimiento que tuvo el *ánima* de un muerto de parte de su mujer, que, cansada de esperarle, le arrojó una coronta de maíz, y concluye: *desde entonces, hasta ahora, los muertos no vuelven más* (1966: 155).

La perspectiva estructuralista de Lévi-Strauss, ha sido cultivada en el Perú por Alejandro Ortiz. En *Huarochirí, cuatrocientos años después*[13], después de analizar, en la introducción, diferentes aproximaciones metodológicas para comprender el mundo andino actual y sus mitos, tales como la histórico-cultural y la de la dominación-dependencia, propone la aproximación estructuralista, para explicar: *ese mundo vivo, complejo y hermoso, que es la mitología andina, reflejo casi directo, apenas*

---

12 *Estudios de psicología primitiva.* Buenos Aires, 1963, Paidós, p. 33.

13 Lima, 1980, Pontificia Universidad Católica.

materializado por la palabra, sin necesidad inmediata, casi gratuito del hombre de los Andes, Colorido dialogo entre el hombre y lo que él considera que son las fuerzas sobrenaturales[14].

Como ejemplo de este análisis, presento la oposición que encuentra Ortiz entre Pariacaca y Pachacámac en la imagen del mundo en Huarochirí. Para Ortiz, *Pariacaca, la divinidad de las alturas, personificada por los nevados (…) se halla en oposición simétrica con el Dios Pachacámac. Ambos se encuentran situados en lugares geométricos extremos y contrarios. Esta relación no está explicitada en ningún relato antiguo ni contemporáneo*[15].

Ávila, como ya se vio, dedica una serie de capítulos a Pariacaca y otros a Pachacámac, y dice sobre el último:

> *Esto proclamaron los Incas: "En el lago que está hacia abajo del Titicaca, que ya hemos nombrado, en el llamado Pachacámac, allí termina la tierra. Ya no debe haber más allá, ningún pueblo, tampoco debe haber ningún resplandor", afirmando esto si debieron adorar (los Incas a Pachacámac) (…). Éstas son las verdades que sabemos de Pachacámac, a quien llaman "el que mueve el mundo". Dicen que, cuando él se irrita, el mundo se mueve; que también se estremece, cuando vuelve la cabeza a cualquier lado. Por eso, tiene la cabeza inmóvil. "Si rotara todo el cuerpo, al instante se acabaría el universo", decían los hombres (1966: 127-129).*

Por lo cual, según Ortiz, *Pachacámac es la divinidad de las fronteras entre lo tangible y lo vacío, el límite de lo conocido y lo desconocido* y *representa la amenaza del caos, la acción de lo desconocido (…), que puede cambiar, "voltear" el orden de Pariacaca (…), la esperanza de perennidad*[16]. Tal oposición lleva a Ortiz a sostener:

> *Estos dos aspectos de lo sobrenatural divino, los valores a que están ligados, coinciden con la simbología de lo alto y de lo bajo que hemos estado anotando a lo largo de nuestro estudio: generalmente lo hanan (alto) está vinculado con el orden, con el día y, agreguemos, con el poder del Presente, con lo establecido; en contraste, lo urin (bajo) evoca el desorden, la noche y, podemos añadir, lo amenazante, el Pasado y el germen del Futuro. Pare-*

---

14 *Ibíd.*, p. 17.
15 *Ibíd.*, p. 117.
16 *Ibíd.*, pp. 119 y 120.

cieron identificarse íntimamente en estos relatos e Kay Pacha (este mundo presente) con el Hanan (alto) y lo Urin (bajo) con el Ukhu Pacha (el mundo de abajo pasado y futuro). De esta manera, a los extremos del antiguo Huarochirí, encontramos dos divinidades opuestas (quizás podría afirmarse que se trata del mismo principio divino manifestándose de dos maneras distintas), que explican la permanencia y lo que trascurre, la tranquilidad del orden y la inquietud de lo desconocido: Pariacaca y Pachacámac.
Entre estas dos divinidades, siempre siguiendo el capítulo 22 de Ávila, se ubica el Inca, quien confirma el culto de ambos dioses. El Inca cumple así un rol de intermediario –chaupi, medio– entre los dos términos opuestos (…). Es una imagen del mundo tal vez marcada por las gentes de altura. Para los yungas de Huarochirí, que adoraban a Pachacámac como al Dios principal, los valores Urin-Hanan, y en consecuencia las características de Pachacamac, acaso fueran distintas o tal vez inversas (…).
Siguiendo esta interpretación basada en la oposición de las dos divinidades huarochirinas Pariacaca-Pachacamac nos figuramos cuál debió de ser el significado que, cuando menos los huarochiranos de arriba, debieron atribuir al hecho que los españoles instalaran su principal centro poblado en una región Urin, al lado de la divinidad amenazante de Pachacamac, a la cual se le relaciona con los españoles aun hoy día[17].

4. Pablo José de Arriaga (1564-1622)

Nace en Vegara en el País Vasco, se hace jesuita y llega al Perú, antes de ordenarse de sacerdote, en 1585. Pasa la mayor parte de su vida dedicado a la educación de los criollos, como rector del colegio de san Martín de Lima, y también del de Arequipa. Cuando Francisco de Ávila inicia, de un modo sistemático, las campañas de extirpación de la idolatría y solicita la cooperación de misioneros jesuitas que acompañen a los visitadores, Arriaga es uno de los elegidos. Él mismo nos los cuenta en el capítulo 1 de su obra:

Aunque su Excelencia me tenía ocupado en dar principio al colegio de los caciques y en la fábrica de la casa de Santa Cruz, dejándola en buen paraje al cuidado de otro padre que llevase lo uno y lo otro adelante, me mandó salir a la visita, en la cual acompañé año y medio al doctor Avendaño y algunos

17 Ibíd., pp. 120-123.

> *meses al doctor Francisco de Ávila, y así lo que dijere será como testigo de vista o informado de persona de tanto o más crédito que el mío (1968: 299).*

Poco después de terminar su participación en las campañas de extirpación, publica un libro sobre su experiencia, *Extirpación de la idolatría del Perú*, Lima, 1621, Gerónimo Contreras. La obra ha sido editada en Lima en 1920 por Carlos Romero y Horacio Urteaga en la Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, y en Madrid en 1968 en la Biblioteca de Autores Españoles en *Crónicas peruanas de interés indígena* por Francisco Esteve Barba (pp. 191-272); hay también una edición facsimilar en Buenos Aires. Poco después de la aparición del libro, Arriaga debió viajar a Europa por asuntos de su orden religiosa, y muere al naufragar su barco frente a La Habana. Si Ávila fue el iniciador de las campañas de extirpación, Arriaga, aunque nunca fue visitador, sino misionero, es el sistematizador de las mismas y quien hace la mejor síntesis de la religión popular andina de esa época. Esto se desprende del contenido de su obra él resume en el prólogo:

> *Aunque no va esta relación dividida en partes se podrá reducir a tres. La primera, qué ídolos y huacas tienen los indios, qué sacrificios y fiestas les hacen, qué ministros y sacerdotes, abusos y supersticiones tienen de su gentilidad e idolatría el día de hoy. La segunda, las causas de no haberse desarraigado entre los indios, pues son cristianos e hijos y aun nietos de cristianos, y los remedios para extirpar las raíces de este mal. La tercera, la práctica muy en particular de cómo se ha de hacer la visita para la extirpación de estas idolatrías (1968: 194).*

Pienso que estas tres partes pueden considerarse los tres aportes de Arriaga a esta historia de la antropología:

4.1. La religión popular andina

En los primeros capítulos de su obra (caps. 2-6), Arriaga ofrece una apretada síntesis etnográfica del sistema religioso andino, noventa años después de la conquista. En el capítulo 2 describe el panteón andino, sin hacer referencia al Dios creador, lo cual quizás deba atribuirse a su escasa importancia en la religión popular, y presenta tres categorías de seres sagrados: wakas, malquis y conopas. Entre las wakas fijas enumera al sol *(Inti o Punchao),* la luna (*Quilla),* el trueno *(Libiac o*

Hillapa), el mar *(Mama-cocha),* la tierra *(Mamapacha),* los manantiales *(Puquios),* los ríos, los cerros, los nevados *(Razu o Ritti)* y a los ancestros *(Paqarinas).* Luego habla de wakas móviles: *De ordinario son de piedra y las más de las veces sin figura ninguna; otras tienen diversas figuras de hombres o de mujeres, y a algunas de estas wakas dicen que son hijas o mujeres de otras wakas; otras tienen figuras de animales. Todas tienen sus particulares nombres* (1868: 202). La segunda categoría son los malquis, *que son los huasos o cuerpos enteros de sus progenitores gentiles, que ellos dicen que son hijos de las wakas, los cuales tienen en los campos en lugares muy apartados, en los machays, que son sus sepulturas antiguas, y algunas veces los tienen adornados con camisetas muy costosas y de plumas de diversos colores o de cumbi* (1968: 203). La tercera categoría, las conopas, que son los ídolos familiares para la protección de la casa o de la chacra. Como se ve, el cuadro no es diferente del que presentaba el *De procuranda* de Acosta, aunque éste sí hablaba de Dios creador.

En el capítulo 3, Arriaga describe los diferentes ministros o funcionarios de la religión andina, a los que se da el nombre genérico de *Umu o Laica.* Se distinguen por las funciones que cumplen, y así hay sacerdotes que pueden hablar con las wakas o malquis y hacerles ofrendas (*Wakapvillac o Malquipvillac),* curanderos *(Maesa),* confesores *(Aucachic),* adivinos, que reciben diferentes nombres según la técnica de adivinación que utilicen *(maíz,* cuy, araña, sueños) y brujos *(Cauchus),* que pueden incluso causar la muerte a las personas. En el Capítulo 4, se enumeran las principales ofrendas: chicha, llamas, cuyes, maíz, frutillas secas *(espingo y aut),* plumas de aves, polvos de colores, conchas marinas *(mullu),* sebo de llama *(bira),* plata, coca, etc.

En el capítulo 5 se describen los ritos festivos, que se hacen en honor de cada waka, en los que *la llaman Runapcamac o criador del hombre y otros nombres semejantes debidos a sólo Dios, y le piden que les dé salud y vida y de comer* y en los que se hacen diferentes ofrendas, ayunos y confesiones de los pecados y luego se debe, se baila, se canta y se danza. Finalmente, en el capítulo 6, se detallan los ritos de transición con motivo del embarazo, del nacimiento (sobre todo, si son mellizos o *chuchos* o si tienen los pies deformes o *chapeas),* de la imposición del nombre, del corte de pelo, de la colocación de huaras o pañetes, del matrimonio

previo o *tincunucuspa* y de la muerte. Allí mismo se recogen ciertos ritos impetratorios, para la maduración de los frutos, para conseguir el amor de una mujer, para asegurar la maternidad y con ocasión de una nueva casa, de un largo viaje, de las neblinas o de los eclipses.

En general, puede decirse que es una etnografía minuciosa, que se confirma con ejemplos de la rica experiencia directa del autor, aunque su base judicial, por más que aumenta la exactitud del dato, parece privarla de la simpatía y de la aceptación del punto de vista del investigado, que son propias de la buena etnografía. Además, parece influir también el marco ideológico y teológico de la época; a la apertura ante el humanismo, que hay cuando escribe Sahagún su etnografía azteca, sigue cierta intransigencia de la contrarreforma y el endurecimiento de la política religiosa española; es útil recordar que la extirpación de las idolatrías en el Perú se inicia poco después de la expulsión en España de los moriscos, la población musulmana que se bautizó después de la conquista de Granada para permanecer en el país. Arriaga lo observa con sabor a justificación: *donde más se echa de ver la dificultad que hay en que errores en la fe, mamados con la leche y heredados de padres a hijos, se olviden y desengañen, es en el ejemplo que tenemos nuevo delante de los ojos, es la expulsión de los moriscos de España*, por más que concluya: *no ésta encancerado el mal en nuestros indios: fácil es el remedio al que desea curarse, como ellos lo desean, cuando le descubren su falta* (1968: 195). Como ejemplo de la etnografía religiosa de Arriaga, recojo cómo describe la confesión indígena:

> *Aucachic, que en el Cusco llaman Ichuris es el confesor, este oficio no anda solo, sino que siempre es anexo al Villac o al Macsa sobredicho. Confiesa a todos los de su ayllu, aunque sea su mujer e hijo. Estas confesiones son siempre en las fiestas de la wakas y cuando han de ir caminando largo. Y son tan cuidadosos en su oficio que he topado yo algunos muchachos que nunca se habían confesado con sacerdote alguno de Dios Nuestro Señor y se había confesado ya tres o cuatro veces con estos ministros del demonio (…). Durante el ayuno se confiesan todos, indios e indias, con los que tienen este oficio, sentados en el suelo el que oye y el que se confiesa, en lugares que suelen tener en el campo diputados para este efecto. No confiesan pecados interiores, sino de haber hurtado, de haber maltratado a otros y de tener más que una mujer (porque tener una, aunque sea estando aman-*

> *cebado, no lo tienen por pecado); acúsanse también de los adulterios, pero la simple fornicación de ninguna manera la tierra por pecado; acúsanse de haber acudido a reverenciar al Dios de los españoles y no haber acudido a las wakas. El hechicero les dice que se enmienden, etc. Y ponen sobre una piedra llana de los polvos de las ofrendas y hace que los sople, y con una piedrezuela que llaman Vasca, que quiere decir perdón, que la lleva el indio o la tiene el que confiesa, le refriega la cabeza con maíz blanco molido, y con agua le lavan la cabeza en algún arroyo o donde se juntan los ríos, que llaman Tincuna. Tienen por gran pecado esconder los pecados cuando se confiesan, y hace grandes diligencias para averiguarlo el confesor. Y para esto en diversas partes tienen diversas ceremonias (…). Hoy dijo delante de mi un indio al visitador (donde se confirma que Acosta no interrogaba, sino que era testigo presencial) que, dándole el confesor con un palo, le apretaba a que confesase todos sus pecados y otro que dándoles con una soga. Dales por penitencia los ayunos sobredichos de no comer sal ni ají, ni dormir con sus mujeres, y uno dijo que le habían dado este ayuno por seis meses (1968: 212-213).*

4.2. Evangelización y resistencia andina

A pesar de la cristianización intensiva de la población indígena, sobre todo después del fin de las guerras civiles y de la reducción general de indios a pueblos, ordenada por Toledo, las religiones nativas seguían vivas. Es cierto que el culto oficial cayó con el imperio, pero quedaban los cultos locales, cuyo desarraigo se trazó la extirpación. Arriaga analiza en su obra por qué ha sobrevivido la religión nativa local. Su análisis se parece al de un antropólogo moderno que analiza el fracaso de un proceso de aculturación dirigida, y aunque Arriaga no maneja –naturalmente– ciertos conceptos y teorías, que crea la antropología cultural tres siglos después, no por eso su análisis deja de ser una explicación científica de un hecho social.

Las *raíces y causas de la idolatría, que hoy en día se halla entre los indios,* las desarrolla Arriaga en los capítulos 7 y 8 del libro y las amplia en el 11, al hablar de los medios para desarraigarla. Para dicho autor, la causa del fracaso esta en que no se han presentado de un modo adecuado las creencias y ritos de la nueva religión y, al mismo tiempo, se ha olvidado la capacidad de resistencia de las creencias nativas y de los

hombres interesados en mantenerlas, sobre todo los *ministros de idolatría* y los curacas. Paso a exponer cada punto:

1. Desconocimiento de la doctrina por falta de catequesis. Aunque los muchachos asistan a diario y los adultos los miércoles y los viernes a la catequesis, como está mandado en las ordenanzas y sinodales, cuando la recitan bien, *es como papagayos, sin entender lo que dicen, y si les preguntan responderán todos juntos, y si le preguntan a cada uno de por sí, de 20 sabe uno la doctrina, digo el texto de la cartilla, y de este cuando muchachos saben más y cuando más viejos menos.* Además, la catequesis a veces *se enseña con muchos errores, trastocando o mudando algunas palabras o letras (…), como en el credo por decir Hucllachacuininta, que es la comunión o junta de los santos, decir Pucllachacuininta, que es la burla o trisca de los santos.* Por otra parte, hay curas que no saben el quechua y hay demasiados pueblos en una sola doctrina. Conclusión: *no hay muchacho, por pequeño que sea, que no sepa el nombre de la huaca de su ayllu, y aunque sólo sea por hacer esta experiencia, lo he preguntado a muchos, no me acuerdo que ninguno, por muchacho que fuese, me haya dejado de decir su huaca, y son bien pocos los que, preguntados quién es Dios y quién Jesucristo, lo sepan* (1968: 218-219).

2. Resistencia de la cosmovisión andina, sobre todo en torno al origen y fin del hombre. Arriaga constata que los indios *están persuadidos no sólo que los españoles proceden de un principio y los negros de otro, sino que cada ayllu y parcialidad de los indios tiene su principio y Pacarina* (cerro, fuente, etc.), al que rinden culto y del que conocen leyendas o mitos. *Esta es una de las razones* –observa Arriaga, aludiendo a las dificultades de la política de reducciones de Toledo– *por que los indios están tan pertinaces y tercos en conservarse en sus sitios y pueblos antiguos y en volverse a ellos, cuando los reducen a otros pueblos, porque tienen a aquéllos por su patria y Pacarina.* En cuanto al fin, los indios siguen creyendo que *las almas de los que mueren van a una tierra que llaman Ypamarca (…); dicen que antes de llegar hay un gran río, que han de pasar por un puente de cabellos muy estrecho; otros dicen que los han de pasar unos perros negros, y en algunas partes los criaban y tenían de propósito con esta supersticiosa aprehensión y se mataron todos,* creencia ésta última, que comprueba la moderna etnografía andina. Además, no reconocen

que en el otro mundo *haya de haber ni pena para los malos ni gloria para los buenos (…), no tienen conocimiento de la resurrección de los muertos* (1968: 220).

Pero los indios no sólo conservaron sus creencias sobre el origen y fin, sino que reinterpretaron la predicación católica desde sus categorías politeístas y con el recurso al sincretismo, que es una forma de resistencia. En este sentido Arriaga recoge dos *errores* comunes a los indios:

> *El primero es que entienden y lo dicen así, que todo lo que los padres predican es verdad y que el Dios de los españoles es buen Dios, pero que todo aquello que dicen y enseñan los padres es para viracochas y españoles, y que para ellos son sus huacas y sus malquis y sus fiestas y todas las demás cosas que le han enseñado sus antepasados y enseñan sus viejos y hechiceros; y ésta es (…) cosa muy repetida de sus hechiceros y así dicen que las huacas de los viracochas son las imágenes y que, como ellos tienen las suyas, tenemos nosotros las nuestras (…).*
>
> *Otro error y más común que el pasado es que pueden hacer a dos manos y acudir a entrambas dos cosas. Y así sé yo donde de la misma tela que habían hecho un manto para que la imagen de Nuestra Señora, hicieron también una camiseta para la huaca, porque sienten y dicen que pueden adorar a sus huacas y tener por Dios al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo y adorar a Jesucristo; que pueden ofrecer lo que suelen a las huacas y hacelles sus fiestas y venir a la iglesia y oír misa y confesar y aun comulgar (1968: 224).*
>
> *Tal reinterpretación sincrética se ha debido, para Arriaga, a no haber suprimido las huacas ni ciertas ocasiones de "idolatrar", ni haber comprendido sus formas de resistencia religiosa. Luego enumera las huacas móviles (malquis, conopas, símbolos varios, instrumentos musicales, etc.), que debieron quitarse de los ojos, que hubiera sido motivo para quitárselas también del corazón. Arriaga cree que donde ha habido mayor descuido y remisión es en consentir y disimular sus borracheras y las juntas que hacen para ellas, especialmente en las mingas que llaman, para hacer sus chácaras o casas y que tal disimulo se ha hecho por los intereses creados de las personas metidas en el negocio del vino, falta que no es de todos, pero de los más. Finalmente, Arriaga se refiere a distintos casos donde los indios han camuflado sus ídolos y ritos bajo imágenes y ritos cristianos, como la fiesta del Corpus, que se celebra en honor de Oncoy, las llamas adornadas, que acompañan la procesión del Corpus y luego son sacrificadas a dos lagunas, las huacas escondidas en las peanas de los santos o debajo del altar, etc. (1968: 223).*

3. Descuido en el culto y en los templos, junto con la ignorancia que los indios tienen sobre el sacramento de la eucaristía. Arriaga parte de la experiencia de que *no ayuda poco, mayormente a la gente común, a tener estima de las cosas de la cristiandad, el ornato y aparato en el cultivo divino. Y siendo comúnmente los indios inclinados a la veneración y adoración de Dios, bien se deja ver cuan poco ayuda tienen (…), por la negligencia que hay en le ornato exterior de los templos y celebridad de los oficios divinos* (1968: 221). Además, sostiene que hay dinero suficiente, por el que se saca cada año de los tributos para la Iglesia y porque *los indios acuden con facilidad a semejantes gastos, o haciendo algunas chácaras para tal efecto o de otras maneras, si hay quien los alienta a ello* (1968: 236).

4. Resistencia de los sacerdotes andinos y **curacas.** Los primeros, que constituyen al menos el diez por ciento de la población, se oponen por ser los primeros afectados en sus intereses:

> *Otra causa se puede dar próxima de las idolatrías que se hallan entre los indios, que es los muchos ministros y maestros que tienen de ellas, como se ve en los que han sido descubiertos y penitenciados en todos los pueblos. Y hecha la cuenta de todos, mayores y menores, de ordinario se halla para diez indios, y para menos un ministros y maestro. Cada ayllu y parcialidad tienen sacerdotes particulares y acontece no haber quedado en el ayllu más que tres o cuatro casas, y éstas tienen una huaca y sacerdote particular (…). Bien se deja entender que, teniendo como tienen tantos maestros, que en todas ocasiones y en todas partes les están repitiendo las cosas que aprendieron con la leche y que son conforme a su capacidad e inclinación, y no teniendo quien les enseñe los misterios de nuestra fe, que son tan superiores a su entendimiento, sino como dice el refrán: "Tarde, mal o nunca", cuánta ignorancia tendrán en las cosas de la religión cristiana y cuan enseñados y actuados estarán en las cosas de su gentilidad (1968: 221).*

Para remediar esto, Arriaga propone tres medios: examinar a los curanderos *(ambicamayos)*, para que, *quitando lo que es supersticioso y malo, se aprovechen de lo que es bueno como es el conocimiento y uso de algunas yerbas y de otros simples;* ayudar con alguna limosna a dichos sacerdotes, porque *los más de ellos son muy pobres y viejos y que no ejercitan el oficio sino para tener que comer,* y a los más peligrosos, recluirlos en la casa de Santa Cruz, *que la temen grandemente,* o en un centro similar en los demás obispados, o repartirlos en los conventos o en hospitales porque *el*

quedar estos viejos en sus pueblos es el mayor daño y la principal causa de sus errores (1968: 228). En cuanto a los curacas, observa Arriaga:

> *Otra causa para conservar la idolatría entre los indios (…) es la libertad de los curacas y caciques en hacer lo que les parece y el cuidado y solicitud en honrar y conservar los hechiceros, esconder sus huacas, hacer sus fiestas, saber las tradiciones y fábulas de sus antepasados y contallas y enseñallas a los demás. Y si ellos fuesen lo que debían ser, sería el único medio para desterrar la idolatría, porque ellos hacen de los indios cuanto quieren y si quieren que sean idólatras, serán idólatras, y si cristianos, cristianos, porque no tienen más voluntad que las de sus caciques y ellos son el modelo de cuanto hacen (1968: 222).*

Sin duda, los caciques o curacas, que tenían un gran poder, heredado de la tradición cultural y reforzado por el régimen colonial español, que los había convertido, junto a los alcaldes, en intermediarios indígenas, fomentaban la idolatría, de forma más o menos encubierta, para alimentar la conciencia étnica entre los indios. Para asegurar la mediación de los curacas en la tarea evangelizadora, Arriaga aconseja ganárselos con dones y no abusar nunca de ellos, porque *ganaba la puerta de los curacas, no hay dificultad en descubrir todas las huacas e idolatrías,* y aconseja, además, educarlos en *la policía y la religión cristiana* desde niños, en el colegio de caciques del Cercado de Lima y en otros dos colegios que el rey había ordenado abrir en Cusco y en Charcas.

En síntesis, puede decirse que, bajo estas causas y observaciones que Arriaga hace sobre la supervivencia de la religión nativa, hay muchos conceptos y teorías etnológicas y muchas técnicas del cambio dirigido, que la antropología cultural norteamericana va a desarrollar; por eso, el análisis de Arriaga para explicar el poco éxito de la cristianización indígena hasta ese momento tiene seriedad científica.

4.3. Metodología de la investigación jurídica

La tercera parte del libro de Arriaga es un manual de la visita. En ella el jesuita describe, paso a paso, el desarrollo de la visita, a base de su experiencia de dos años de misionero acompañando a los visitadores. La minuciosa descripción presenta el contenido de los doce sermones de la misión, la distribución del tiempo y horario de la visita, los cues-

tionarios que debían utilizarse para el interrogatorio, los principales actos públicos que debían tenerse durante la visita (entrada solemne, acto central con el auto *auto de fe,* fiesta de la Cruz), etc. Como ejemplo, resumo la celebración de la fiesta de la Cruz.

Desde un sitio previamente señalado se emprendía la procesión de todo el pueblo hacia la iglesia, llevando un Cristo crucificado. Los sacerdotes andinos confesos, *con su candela en la mano y soga en la garganta y los más culpables con corazas,* forman parte importante del cortejo, por lo que oyen la misa delante de todos. Tras el sermón, cada uno de los ministros de la "idolatría" habla al pueblo *diciendo cómo les han traído engañados y que todo lo que les han dicho es mentira y que, en adelante, no les llamen para ofrecer a las Huacas.* Acabada la misa, se realiza otra procesión, cantando en quechua la letanía de la cruz y yendo los ministros en la misma forma de penitentes. En recuerdo de esta abjuración solemne de las idolatrías, se colocaba una cruz en la plaza, y cada año el día litúrgico de la Exaltación de la Cruz (14 de septiembre) debía hacerse una fiesta con misa y procesión (1968: 255).

En este contexto religioso-judicial, Arriaga expone una peculiar metodología para investigar las religiones indígenas. Hay, sin duda, observaciones útiles para un misionero y para un policía, pero las hay también para un científico social, que llega a una comunidad con su diseño de investigación. Son aprovechables las guías de entrevistas de etnografía religiosa, los consejos sobre la exacta anotación de la idolatría que se descubre en tal pueblo y en tal fecha y sobre la anotación en otro cuaderno de la idolatría que, incidentalmente, se descubra en otros pueblos; también son útiles las observaciones que se hacen para lograr que los caciques, los ministros y los demás miembros de la comunidad se presten a comunicar la información. Hasta el modo de vencer la desconfianza que despierta todo juez puede ser útil, pues es sabido que la antropología se ha hecho, casi exclusivamente, por miembros de la otra sociedad, a la cual la sociedad nativa sigue teniendo mucho recelo. Como ejemplo de la metodología de la investigación de Arriaga, transcribo las treinta y seis preguntas del cuestionario de la visita, que suponía ya bastante conocimiento del mundo religioso que se trataba de descubrir:

1. *(…) si es Llacuaz o Huari (…) (se conserva en los ayllus esta distinción en muchas partes y los Llacuaces, como gente advenediza, tienen menos huacas (…) y los Huaris, que son fundadores, como gente cuya fue la tierra y fueron los primeros pobladores tienen muchas huacas, y los unos y los otros cuentan sus fábulas, las cuales dan mucha luz para saber su idolatría) (…).*
2. *Cómo se llama la huaca principal de este pueblo que todos adoráis.*
3. *Esta huaca es algún cerro o peñasco grande o piedra pequeña, y sacalle las más circunstancias y señas que pudiere de ella.*
4. *Esta huaca tiene hijo que sea piedra y huaca como ella, o padre, hermano o mujer (…) (todas las huacas principales tienen sus fábulas de que tuvieron hijos y fueron hombres que se convirtieron en piedra, etc.).*
5. *Quién guarda esta huaca.*
6. *Qué más huaca adoran en este pueblo.*
7. *Qué huaca adoran Para las chacras y para el maíz o para papas o qué huacas adoran para el aumento del ganado o de los cuyes.*
8. *Si tiene Cocamama o Zaramama.*
9. *Qué huacas (éstas son otro modo de huacas) adoran en sus chácaras para el aumento de ellas que llaman Chacrayoq.*
10. *Qué puquios o lagunas adoran.*
11. *Cómo se llama su paqarina, porque siempre la suelen adorar.*
12. *Cómo se llama el Marcayoq o Marcachara, que es como el Patrón y abogado del pueblo (…) y si es piedra o cuerpo (de progenitor).*
13. *Cómo se llama la huaca que adoran para las lluvias (…).*
14. *Cómo se llama la huaca que adoran para que las acequias no se quiebren.*
15. *Qué huaca adoran para que no llueva demasiado o para que llueva a su tiempo.*
16. *Qué huaca adoran para que el maíz crezca bien (…), de qué laguna traen cántaros de agua para rociar la chacra y pedir la lluvia; a qué lagunas tiran piedras para que no se sequen y vengan lluvias.*
17. *A qué huaca ofrecen los nacidos de un vientre juntos, que llaman* Chuchu *o* Curi, *o al que nace de pies, que llaman* Chacpa.
18. *Qué huaca es la del cacique, que siempre suele ser muy célebre.*

19. *Qué huaca adoran cuando van a la mita de chacras, estancias, obrajes o minas para que vuelvan sanos y presto y los españoles no les maltraten y qué ceremonias usan en todas estas cosas.*
20. *Háseles de preguntar diciendo dónde está la huaca y de qué marca, con qué vestido y con qué ornato y todas las demás circunstancias que se pudieren preguntar y saber, porque no den una cosa por otra, y una huaca fingida por esconder y quedarse con la verdadera, como ha acontecido muchas veces, y, si fuera posible, ir luego donde está.*
21. *Qué malquis adoran (…) y cómo se llama el padre y cuántos hijos tuvo y en qué partes los tienen, en qué cueva o machay y de qué manera.*
22. *Qué conopa (…), si es conopa del maíz o del ganado y si todos los demás indios las tienen (…) (se ha experimentado que más fácilmente descubre las huacas comunes que las particulares que cada uno tiene).*
23. *Para examinar al hechicero en su oficio se le ha de preguntar si es Villac (…), el que habla con la huaca y le ofrece las ofrendas, o si es (…) Maesa, que es el más consultado y mingado, o (…) (adivino), o Brujo, y si habla con el demonio y en qué figura se le aparece (…).*
24. *Háseles de preguntar de las fiestas que hacían, a qué tiempos y con qué ceremonias.*
25. *Qué días bebían y qué bailes bailaban, y qué cantos cantaban en las fiestas de las huacas, y dónde se juntaban a confesarse estos días con sus hechiceros (…).*
26. *(sic) Si tienen cuerpos muertos Chuchus o (…) Chacpa (…) guardados en sus casas, o saben quién los tiene, y si a estos tales que murieron o están vivos los bautizaron, que suele no hacello.*
27. *Preguntar quién trasquiló a su hijo los cabellos y quién los tiene guardados (…).*
28. *Los cuerpos muertos, que han desenterrado de las iglesias.*
29. *Averiguar qué lugares hay y dónde están, que llaman Apachita y Tocanca.*
30. *Inquirir desde qué lugar y en qué tiempo adoran al Sol y al Rayo (…).*
31. *Si adoran la sierra nevada y ala mar cuando van a los llanos tirándose las cejas.*

32. *Qué hechiceros tienen a su cargo echar las fiestas y ayunos y mandar hacer la chicha y enseñar a los mozos sus idolatrías y supersticiones.*
33. *Si ponen parianas para guarda de las chácaras y quiénes son.*
34. *Qué cosa ofrecen a las huacas y si tienen llamas (…) o chácaras, y quién es el mayordomo de las chácaras de las huacas, que llaman* Pachacac.
35. *Preguntar al hechicero cuando iban a mochar la huaca, qué respuesta daba a los indios y cómo fingía que hablaba la huaca, y si dijere que cuando hablaba a la huaca se tornaba loco (que suelen decir muchas veces) si era por la chicha que bebía o por efecto del demonio.*
36. *Inquirir con recato y prudencia si hay algunas personas que no están bautizadas (…).*
37. *A la postre se ha de preguntar por la hacienda que la huaca tiene; si tiene dinero, que éste suele estar en poder del que la guarda o en el mismo lugar de la huaca, si tiene oro o plata, huasas, chacras hincas, o tincurpas, o aquillas, con que les dan de beber, que casi todas las huacas las tienen* (1968: 248-250).

5. Baltasar J. Martínez Compañón (1737-1797)

Puede considerarse uno de los grandes visitadores del virreinato peruano, aunque, por la época que vive y por su cargo de obispo, su aporte sea muy diferente al de Ortiz de Zúñiga. Navarro, estudia en la Universidad de Zaragoza, en 1761 se ordena sacerdote y, siete años después, marcha a Lima como canónigo de la catedral. En Lima es rector del Seminario de Santo Toribio y Secretario del 6º Concilio Límense (1772-1773). En 1779 es nombrado obispo de Trujillo y, el año siguiente, inicia una visita pastoral por el inmenso territorio de su diócesis, durante cinco años, para lograr una mejor organización de ella y recoger información para su proyectada *Historia natural, moral y civil de la diócesis de Trujillo*. Con ocasión de la visita y durante su episcopado, tuvo mucha preocupación por la defensa y educación de los indios, como se verá, lo cual no le impidió que en la sublevación de Otusco (1780), que es contemporánea de la de Túpac Amaru II y en la que los indios protestaban por los tributos, tomara una actitud conservadora y de apoyo a la

autoridad colonial[18]. En 1790 fue trasladado a Bogotá como arzobispo, cargo que desempeñó hasta su muerte[19].

La obra de Martínez Compañón permaneció inédita por mucho tiempo y, como luego se verá, no está claro si él llegó a terminar el manuscrito de su *Historia*. Hasta ahora sólo se ha publicado el material gráfico: en 1936 apareció Tr*ujillo del Perú a fines del siglo XVIII*, Madrid, edic. Jesús Domínguez Bordona), que es una selección de los nueve tomos conservados en la biblioteca del palacio real de Madrid; entre 1978 y 1991 el Instituto de Cooperación Iberoamericano de Madrid publicó los nueve tomos de Tr*ujillo del Perú* en una cuidadosa edición facsimilar. Es difícil distinguir, en la visita y en el gobierno pastoral de Martínez Compañón, los diferentes aspectos, por estar estrechamente relacionados entre sí. La investigación sistemática de la realidad social y religiosa de su obispado, que incluía todo el norte del Perú, la división de curatos y la creación de nuevos pueblos, el programa de promoción de la población indígena, la composición de la historia social más completa de fines del virreinato y las demás medidas de gobierno pastoral, son partes de un todo. Pero, para mayor claridad, separaré al historiador del hombre de gobierno:

5.1. Historia social y etnografía pictórica

Todo comienza con la visita que Martínez Compañón, como todos los obispos, debía realizar periódicamente, pero que es más necesaria cuando se llega a la diócesis por primera vez. El sacerdote Justino Ramírez, en su monografía *Huancabamba: su historia, su geografía y su folklore* (Lima, 1966), ha publicado la pastoral e instrucciones para la visita (14 abril 1782), que el obispo Martínez Compañón envió a cada parroquia:

---

18 Puede consultarse la documentación recogida por José M. Pérez Ayala, *Baltazar J. Martínez Compañón y Bujanda, prelado español de Colombia y el Perú*. Bogotá, 1955, Biblioteca de la Presidencia de Colombia, pp. 179-222. La obra de Pérez Ayala es una de las más completas que se ha escrito sobre el obispo trujillano.

19 Otro excelente estudio del episcopado de Martínez Compañón es de Daniel Restrepo. *Religión y sociedad en el Trujillo (Perú) 1780-1790*. Vitoria. 1992, Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, dos tomos.

> *Asimismo les encargamos que, para el día de nuestra llegada, tenga pronto un ejemplar del catecismo, por donde se enseña la doctrina cristiana, y advertidos los maestros de escuela, donde los hubiese, que comparezcan ante nos a ser examinados de ella, y que también tengan prontos los aranceles, inventarios, libros y cuentas de fábrica, y los bautismos, casamientos y finados (así de la matriz como de sus anexos), como también una relación exacta de las capillas y oratorios, capellanías, aniversarios y memorias de misas, fundadas dentro de los términos de sus parroquias; de los poseedores, número de sacerdotes o eclesiásticos que hubiese, con inclusión de sus ayudantes y de los títulos a que se hubiesen ordenado, y a ellos mismos prevenidos a que comparezcan*[20].

El documento continúa enumerando todos los puntos sobre los que deben ser examinados los sacerdotes y las demás personas y cosas que deben someterse a inspección, como los mayordomos de las cofradías con sus libros y cuentas desde la última visita, las parteras y fiscales autorizados a bautizar a los niños enfermos, los testamentos a fin de analizar los legados a la Iglesia, el padrón de los fieles de acuerdo al modelo establecido, etc. Las instrucciones bajan también a detalles prácticos, relativos a evitar los gastos y los excesos con motivo de las visitas, que denuncian ciertos documentos de la época[21], señala que la comitiva del obispo estará formada por cinco eclesiásticos y siete negros para el servicio y para el cuidado de las bestias, que no se permitirá levantar *ramadas* en los intermedios de las parroquias por ser costosas para el pueblo, que la comida ofrecida sea moderada *(sin que con ningún motivo pueda exceder de cuatro platos a mediodía y dos en la noche),* que los colaboradores y criados del obispo están avisados de que *en nada absolutamente sean gravosos a los pueblos, ni que nada pidan ni reciban de nadie con ningún pretexto*[22].

Toda la información religiosa acumulada en la visita se conserva en diferentes archivos (los episcopales de Trujillo y Cajamarca, el Archivo

---

20 Ramírez, *op. cit.*, p. 69.

21 Por ejemplo, la "Representación de la ciudad del Cusco, en el año de 1768, sobre excesos de corregidores y curas" (Académica de la Historia de Madrid, Colección Matalinares, tomo 4), en *La rebelión de Túpac Amaru.* Lima, 1971, Colección Documental del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, tomo II, vol. 1, pp. 1-93.

22 Ramírez, *op. cit.,* p. 71.

Nacional de Bogotá, etc.); ella se completa con la información socio-cultural, solicitada en un cuestionario enviado a los párrocos por el obispo visitador y que también ha publicado Justino Ramírez. Dicho cuestionario debía estar respondido, o al menos adelantada su respuesta escrita, al comienzo de la visita. Recojo las primeras preguntas del mismo:

> *1. ¿Cuál es el carácter y genio de los naturales de esa doctrina, y si sepan y hablen la lengua castellana; si son o no aplicados al trabajo; si se nota alguna diferencia entre indios, españoles y otras castas, así en esto como en sus costumbres; otro principio natural o accidental? Y ¿cuál sea la educación que comúnmente dan a sus hijos?.*
> *2. Si el temperamento y el clima de ese beneficio y de todos los términos de su jurisdicción sea reputado por sano o enfermo ¿a qué se atribuye cualquiera de dichas cualidades, que en él prevaleciesen, cuáles sean las enfermedades más comunes y sus causas, y las medicinas ordinarias de su curación y la edad, a que regularmente llegan sus moradores?.*
> *3. ¿Si haya noticia de que algunos de los pueblos, pertenecientes a esa doctrina, se haya arruinado o extinguido o trasladado a otro lugar, y la causa de los unos y de los otros?.*
> *4. ¿En qué edad suelen casar los oriundos de esa doctrina, por qué mano suelen ajustarse comúnmente los casamientos; si se encuentran algunos célibes y en quiénes sea más frecuente esta virtud, cuando se halle, tanto en cuanto a las causas como cuanto a los sexos?*[23].

Y así, en las 14 preguntas restantes, se interroga sobre evolución de la población, sobre la existencia y utilización de fuentes y ríos, sobre la agricultura *(¿qué frutos se cosechan y su calidad, cuánto rinden las tierras, cuál el modo, forma y tiempo de hacer sus siembras, culturas y cosechas?)* y sobre la organización de la producción *(si hay algunos ingenios, estancias, obrajes o haciendas de panllevar, ¿cuáles sean sus capitales; cuántos los censos que contra sí carguen y cuántos operarios mantengan?, y si hay algunos mitayos, ¿qué salarios o jornales se les paguen y la forma de pagárselos?)*. También se pregunta sobre la minería, sobre el comercio y el modo de mejorarlo, sobre las yerbas y frutas medicinales, sobre las aguas minerales, sobre las resinas y su utilización, sobre las aves y fieras extrañas, sobre la explotación de la madera *(su abundancia y calidades, el uso que de ellas se haga o el que se pudiere hacer)*, sobre los restos ar-

23 *Ibíd.*, p. 72.

queológicos y tradiciones sobre gigantes *(si alguna vez se han encontrado huesos gigantescos al parecer humanos y si se conserva alguna tradición de que en algún tiempo hubiese habido gigantes)* y, finalmente, sobre las supervivencias religiosas indígenas. Al final del cuestionario se expone su finalidad: *formar unas memorias exactas para la historia de este obispado; cuyo trabajo me serviría de mucha satisfacción, siempre que lo pudiese practicar con toda formalidad y seguridad posibles.*

Las respuestas de cada parroquia fueron llegando a Trujillo; son de desigual minuciosidad y valor y debieron de ser parte importante de la historia, cuyo paradero se desconoce todavía. En diferentes archivos se encuentran copias de tales respuestas. Justino Ramírez ha publicado la de Huancabamba. Como muestra transcribo lo que su cura, Buenaventura Ribón Valdivieso, dice del punto 1º:

> *Para proceder con la claridad que deseo en el punto de carácter y genio de los naturales de esta doctrina de Huancabamba, es necesario hacer distinción de tres clases (…) entre blancos y mixtos:*
> *a. en la primera, aparentan en el exterior unos genios sociales, mas en lo interior reservan una cavilación muy maliciosa, nada inclinada a la caridad del prójimo, pues viven lo más del año enemistados por etiquetas de nobleza, queriendo unos a otros supeditarse; muy desidiosos en el trabajo, contentándose con una excesiva suerte, sujetándose lo más a vivir a expensas de la corta diligencia de sus mujeres.*
> *b. en la segunda clase, que son de menos representación, se encuentra el mismo defecto de flojedad, sin que apliquen a oficios ni ellos ni sus hijos, unos por engreimiento y querer pasar plaza de españoles, otros por desidia y así se nota que los más oficiales (artesanos) son forasteros; bien (aunque) sus costumbres no son de las más viciadas, pues en medio de no haber educación en la juventud, ni en las buenas costumbres y políticas, aun no habiendo juez algunos años, no se experimentan los desórdenes que correspondían en latrocinios y pendencias (…).*
> *c. otros mixtos hay, que residen en los campos, separados de toda sociedad, más dedicados al trabajo de sus sembrados, pero sin aspirar a otra cosa que a comer y vestir con mucha escasez; son de genios humildes, retirados del pacto español, porque sólo en los días de las mayores festividades se reducen al pueblo, más que por lo devoto por las fusiones y juntas que tienen de andanzas y borracheras. Las costumbres de estos son las mismas que las de los indios, en la ninguna crianza que dan a sus hijos, en las vanas obser-*

vancias (supersticiones) que tienen y trato grosero con que se manejan con libertinaje en el vicio de la sensualidad entre los deudos más inmediatos. Las causas de estos desórdenes, que no son tan frecuentes en los que residen en el pueblo, es el roce que tienen con los indios, pues los más de ellos o son hijos de indias o casados con ellas. Todos hablan y entienden la lengua castellana y, aunque los habitantes en el pueblo entienden la lengua del Inga, no la usan con la frecuencia que los del campo.

El carácter y genio de los indios de este pueblo y sus anexos es el mismo que en todas partes: muy pusilánimes, maliciosos, litigantes; sin verdad, sin honor, ni palabra; poseídos generalmente del vicio de la embriaguez, muy deshonestos; nada aplicados al culto divino y resistentes a la misa y doctrina cristiana; no dan crianza alguna a sus hijos, que entretienen únicamente en su servicio doméstico, sin que jamás se les oiga en sus casas represión que conduzca a buenas costumbres y observancia de la religión católica. Tienen el carácter de una inacción total al trabajo y sólo les mueve la ejecución del tributo que, satisfecha esta deuda, se entregan a la ociosidad, borrachera, conjuntas que forman para dar pasto a sus vicios, que mantienen unos cortos sembrados de trigo y maíz, cuanto basta a mantenerse con desdicha y miseria. Hablan todos y todas la lengua castellana y berrean la inga solamente entre ellos, pero con los blancos se explican siempre en el idioma común[24].

A pesar del enfoque moralizante que tiene la tipología de los mestizos, no hay duda de que tanto ésta como la descripción de los indios reflejan muchos rasgos de los cuatro grupos sociales (criollos, mestizos, medios y bajos, e indios) y de sus relaciones mutuas y que se manifiesta, en toda su tragedia, el deterioro de la imagen de lo indígena en las postrimerías del sistema colonial.

Un punto importante recogido por Martínez Compañón, es la demografía. Hizo un verdadero censo de los doce partidos de su obispado, que voy a transcribir, pero incluyendo los partidos dentro de los actuales departamentos: La Libertad (part. de Trujillo, Huamachuco y Pataz), Cajamarca (part. de Cajamarca, Huambos y Jaén), Amazonas (part. Chachapoyas y Luya), San Martín (part. de Moyobamba y Lamas), Piura (part. de Piura) y Lambayeque (part. de Saña):

---

24 *Ibíd.*, pp. 85-86.

Censo de la diócesis de Trujillo (1785)

	Españoles	Indios	Mixtos	Pardos	Negros	Total
1. Amazonas	908	9. 639	5. 843	138	13	16. 581
2. Cajamarca	10. 524	34. 950	24. 988	4. 788	520	75. 956
3. La Libertad	4. 593	26. 322	27. 595	43. 011	1. 670	63. 691
4. Lambayeque	2. 593	19. 751	4. 873	3. 152	1. 760	32. 218
5. Piura	2. 874	24. 797	10. 654	5. 203	884	44. 497
6. San Martín	488	2. 865	5. 091	248	8. 897	
Total	21. 980	118. 324	79. 043	16. 630	4. 846	241. 740
Porcentaje	9, 1	48, 9	32, 6	6, 9	2, 0	100

Fuente: Manuscrito, tomo I, lámina 5.

Es interesante recordar que la población del virreinato, según el censo realizado pocos años después (1792) por el virrey Gil Taboadas, era de 1. 076. 122 personas, de los que el 12, 6 % eran españoles, el 56, 6 % indios, el 22, 7 % mestizos y el 3, 9 % mulatos y negros libres[25].

En los manuscritos originales una perfecta **etnografía pictórica.** Son nueve tomos con un total de 1. 411 dibujos, más 10 retratos de reyes, que han sido reeditados en la nueve edición, pues la selección de Domínguez Bordona sólo tenía 208 dibujos, distribuidos en 104 láminas. Los dibujos están hechos a la acuarela, con colores vivos y, excepcionalmente, con purpurinas, y por su estilo parecen proceder de diferentes autores, que son desconocidos. El texto queda limitado a cuadros estadísticos, equivalencias filológicas y transcripciones musicales, además de rótulos y explicaciones de las láminas. Para hacerse una idea de la obra, presento un resumen del contenido de cada tomo:

Tomo I (132 folios): mapas, planos de los pueblos y de los edificios eclesiásticos, retratos de los obispos de Trujillo y cuadros esquemáticos sobre la labor realizada por Martínez Compañón. **Tomo II** (204 fs.): es el de más interés etnográfico y recoge los grupos sociales del obispado y de sus costumbres (trajes, viviendas, actividades económi-

25 Vargas Ugarte, *Historia general del Perú*. Lima, 1966, Milla Batres, t. V, p. 100.

cas, religión, recreación, ritos de transición, salud, etc.). Hay datos muy interesantes, como un *plan, que contiene 43 voces castellanas, traducidas a las ocho lenguas que hablan los indios de la costa, sierras y montañas del obispado de Trujillo* (f. 4). Tales lenguas eran: quechua, yunga (Trujillo y Saña), sechura, catacaos y colán (Piura), culli (Guamachuco), hivito y cholón (Misiones de Huaylillas). Son notables las acuarelas sobre las danzas: bailenegritos, negros, parlampanes, doce pares de Francia, diabólicos, de carnestolendas, chimo (dos variantes), pallas (dos variantes), hombres vestidos de mujer, huacos, purap, caballito, espadas (dos variantes), poncho, chusco, ungarina, doctorado, pájaros, huacamayos, monos, conejos, carneros, cóndores, osos, gallinazos, venados, leones, degollación del inga (dos versiones) e indios de la montaña (dos versiones). Por último, merecen reseñarse dos *cachuas* del nacimiento de Cristo y las diferentes *tonadas* recogidas[26].

Los seis tomos siguientes son una perfecta *historia natural* gráfica: **el III** contiene acuarelas y dibujos sobre árboles, fructices, sufructices y bejucos (196 fs.); **el IV**, árboles frutales, árboles resinosos, maderas, palmas, yerbas frutales y flores (182 fs.); **el V**, yerbas medicinales (138 f. s); **el VI**, cuadrúpedos, reptiles y sabandijas (104 fs.); el **VII,** aves (159 fs.); y **el VIII,** cetáceos, escamosos, sin escama, cartilaginosos y testáceos (178 fs.). Y el **tomo IX** contiene planos y perspectivas de restos arqueológicos, ajuares funerarios, tejidos, objetos diversos de uso industrial y doméstico y una impresionante colección de huacos (108 fs.).

Pero es indudable que este cuidadoso material gráfico sólo era una parte de la historia proyectada por Martínez Compañón. ¿Llegó a terminarla realmente? Vargas Ugarte encontró en el Archivo General de Indias de Sevilla una carta al rey, escrita por el albacea de Martínez Compañón, en la que se afirma que el obispo *no pudo continuar y concluir su Historia como lo deseaba, habiendo fallecido con este dolor, que procuró aliviarlo con el encargo particular que me hizo de su conclusión y presentación a V. M., siempre que pudiese recopilar los apuntes sueltos, que*

26 Tonadas del congo, del chimo, la lata, la donosa, el conejo, la celosa, el palomo, las lanchas, el diamante, el tupacmaro, el huicho de Chachapoyas, la brujirá, la despedida, el huicho nuevo, la montaña llamada el buen querer (II, 178-193).

andaban extraviados[27]. De donde Vargas Ugarte deduce que, cinco años después de la muerte del obispo, su *Historia paraba en Bogotá en manos de uno de sus albaceas, pero informe y a medio hacer* y que no *se ha encontrado hasta hoy el rastro de esta Historia manuscrita*[28]. Yo la he buscado en los Archivos General de Indias de Sevilla, en la Biblioteca del Palacio Real de Madrid, en el Arzobispal de Trujillo y en el Nacional de Bogotá, sin éxito, como tampoco lo tuvo Restrepo, que hizo una búsqueda mucho mayor (1992, I: 38).

Sin embargo, parece que parte del trabajo de Martínez Compañón se salvó en la *Descripción de Trujillo y sus partidos*, escrita por el contador de la aduana de Lima, José Ignacio de Lecuanda, y publicada en el *Mercurio Peruano* ente 1793 y 1794. Al referirse Lecuanda a los animales de Trujillo, reconoce que se valió de *las preciosas indagaciones de (…) Martínez Compañón, quien, siendo obispo de Trujillo, corrió esta diócesis, uniendo a los trabajos apostólicos, las observaciones filosóficas más exactas sobre los tres reinos de la naturaleza*[29]. Puede consultarse la descripción del partido de Trujillo en el *Mercurio Peruano* (n° 247-254); la de Piura (n° 263-270), la de Saña (n° 285-288) y la de Cajamarca (n° 333-338).

5.2. Tarea pastoral y antropología

El obispo trujillano aporta un gran conocimiento de las sociedades indígenas no sólo en su *Historia*, sino también en los datos etnográficos que entrañan sus proyectos pastorales. Antes de analizar tres proyectos (fundación de pueblos, visitas y promoción indígena), recojo la opinión y datos de Domínguez Bordona, que prueba el enorme dinamismo del obispo visitador:

> *Los cuadros estadísticos insertos en uno de los manuscritos que motivan estas líneas acusan la siguiente actividad desarrollada en los nueve años de su pontificado: fundación de 20 pueblos (16. 820 habitantes) y traslado de 17; construcción de 54 escuelas, seis seminarios, cuatro casas de educación*

---

27 Rubén Vargas Ugarte, "Don Baltasar Jaime Martínez Compañón, obispo de Trujillo", *Mercurio peruano*. XXIX, 259 (julio 1948), p. 22.

28 *Ibíd.*, pp. 22-23.

29 *Mercurio Peruano* (Lima), 249 (1966), p. 53. Biblioteca Nacional del Perú, edición facsimilar, 1793.

para indios y 39 iglesias; reparación de otras 21 iglesias; construcción de seis caminos nuevos (180 leguas) y tres acequias (16 leguas). Fomento de la siembra de la cascarilla (Trujillo y Otusco), cacao (Tongo, Balzas, Moyobamba, Santo Toribio, San Marcos y Magdalena), lino (Chocope y Saña) y plantío de árboles (Sechura)[30].

1. Fundación de pueblos. Martínez Compañón seguía pensando con la lógica toledana de que los indios debían reducirse a pueblos, para su mejor atención espiritual y para gozar de los beneficios de la vida urbana, en una época en que la mita minera ya había dejado de ser el costo social de la reducción. Son muchos los pueblos fundados por el obispo, como Santo Toribio, en Moyobamba, Bagua Chica en Jaén, San Carlos y Yamán en Chillaos, etc. Toda fundación o traslado de un pueblo exigía una serie de informes y cartas oficiales, que se conservan, sobre todo, en el Archivo de la Biblioteca Nacional de Bogotá[31], y que son una buena

30 Domínguez Bordona, *op. cit.*, p. 5.

31 Este archivo es, en la actualidad, la principal fuente documental de la obra de Martínez Compañón en el Perú. Como ejemplo, transcribo el título de algunos documentos de la sección *Virreyes:* **Tomo** 3: "Visita general practicada por el obispo don B. Jaime Martínez C. a la diócesis de Trujillo" (año 1790, folios 25-139). **Tomo 7:** "Censo de población de los aborígenes dispersos en la zona comprendida entre el río de la Chira, Amotape, Polvareda y Callejones, jurisdicción de Trujillo, Perú. Visita pastoral del obispo a los varios pueblos de su diócesis y disposiciones dictadas por él para el mejor servicio civil y religioso" (1783, f. 369-990). **Tomo 8:** "Inventario de alhajas y ornamentos de la Iglesia de Nuestra Señora del Carmen de la ciudad de Piura y visitas practicadas por el obispo de Trujillo y planos del distrito eclesiástico y del colegio seminario de Piura" (1783, f. 843-1. 003). **Tomo 13:** "Los habitantes dispersos de la hacienda grande Chambarazo y otros vecinos residentes en las márgenes del río Chira elevan petición al obispo de Trujillo para que se les señale un sitio para fundar su pueblo y se les nombre cura" (1783, f. 210-255); "Petición elevada al obispo por el cacique gobernador y alcalde del pueblo de Guamachuco para que se funde una escuela" (1785, f. 376-426); "Los moradores de la hacienda Chipillico, en curato de Piura, piden apoyo del obispo para fundar pueblo" (1783, f. 637-689); "Representación del Ayuntamiento de la ciudad del Triunfo de la Santa Cruz de Motilones de Lamas al obispo, en que piden el definitivo señalamiento del lugar donde debe fundarse la ciudad para evitar las disensiones que han surgido" (1787, f. 809-856). **Tomo 14:** "Visitas del obispo Martínez Compañón a todos los pueblos de su diócesis, con las actas respectivas e impulso a las obras materiales de dicha diócesis (…)" (1780-1783, f. 143-1. 009). **Tomo 15:** "Varias parcialidades indígenas peruanas representan ante

fuente sobre la vida económica y social. Toda fundación suponía la creación de una parroquia, para lo cual, de ordinario, había que dividir una parroquia mayor. Los minuciosos procesos para establecer los ingresos y gastos de las parroquias que iban a dividirse son otra fuente excelente de información[32].

2. Visitas pastorales. Después de visitar cada parroquia de su obispado, Martínez Compañón dejaba un *Auto de la visita* en el libro de bautismos, que puede considerarse el modelo de aculturación religiosa vigente al final del virreinato. He publicado el de la parroquia matriz de Piura[33], pero he consultado otros muchos (Catacaos, Huancabamba, Santiago de Cao, etc.). Los autos comprenden varios capítulos que se refieren a los temas de cualquier "directorio pastoral", como lugares sa-

---

el obispo de Trujillo con el fin de federarse" (1783, f. 160-180); "Los arrendatarios de la hacienda Yaguay-Negro (Perú) piden al obispo de Trujillo constituir un pueblo" (1783, f. 182-201); "Pastoral e instrucciones del obispo al cura de Otusco y a los demás párrocos sobre los movimientos sediciosos de dicho pueblo» (1782, f. 202-394). **Tomo 17:** "Federación de las parcialidades indígenas del río Chira, en el sitio llamado La Punta, atendiendo instrucciones del obispo de Trujillo" (1786, f. 19-70); "El obispo promueve el cultivo del lino en la diócesis" (1786, f. 72-73); "Comunicación sobre siembra del cacao en algunas tierras del Perú" (1786, f. 124-125); "Correspondencia entre autoridades eclesiásticas y civiles de Trujillo sobre bienestar material y espiritual" (1784-1787, f. 127-256); "Memorial del cacique de la provincia de Guamachuco, Perú, sobre tributos y atención a los indígenas enfermos" (1785, f. 266-319). Una información similar se encuentra en Archivo Arzobispal de Trujillo.

32 En el **tomo** 7 de *Virreyes* del Archivo de la Biblioteca Nacional de Bogotá, folios 456-465, está el proceso sobre ingresos y gastos del cura de Cheto, Chachapoyas. Declaran como testigos el procurador, el regidor y el alcalde indígenas, y se pregunta sobre la cuantía del sínodo y de las primicias, el número de capellanías y de aniversarios perpetuos, el número de cofradías y misas que manda celebrar cada una, el importe del "manípulo" del jueves santo y de las dos pascuas y la "adoración" del viernes santo, y los estipendios por bautismo y matrimonios. En cuanto a los egresos, se pregunta sobre la cantidad que abona el cura a su ayudante, sobre el gasto de la casa del cura y sobre el pago de los impuestos a la diócesis. El proceso continúa con la presentación por parte del cura de los libros de entrada y su declaración bajo juramento de egresos e ingresos en cada punto del cuestionario. Hay muchos procesos similares en los archivos de Bogotá y Trujillo.

33 M. Marzal, "Un directorio norperuano de pastoral de fines del virreynato, 1783" *Revista Teológica Limense* (Lima), VII, 2 (1973), pp. 267-305.

grados, ministros del culto, métodos de evangelización y de catequesis, normas para la administración de los sacramentos, normas sobre cofradías y demás organizaciones de los fieles, etc. El texto no sólo presenta orientaciones, sino que es más complejo, y unas veces promulga normas legales concretas, indicando incluso el tipo de sanción impuesta al cura transgresor, y otras da razones de lo mandado y aun verdaderas catequesis sobre determinados puntos. Además, el texto se refiere, no sólo a la acción religiosa, sino también a la promoción humana de los fieles.

Como ejemplo, recojo algunas normas del auto de Santiago de Cao (7 de marzo de 1785) sobre la promoción humana. En el n° 8 se dice que el cura procure que los indios *que viven y moran en el campo, fuera del son de la campana y a distancia de todo poblado, dentro del término de 4 meses tengan fabricado un rancho, cada uno en el pueblo de su vecindad, para su habitación, según lo han ofrecido a S. Sa. Ilma., y exigen que así se haga las ordenanzas del Reino y la misma razón natural y recíprocas funciones de la sociedad,* norma que pretende superar *el abismo de ignorancia, de libertinaje y de brutalidad, que son como inseparables de una vida solitaria y silvestre desde la primera edad.* En el n° 12 se pide a los curas que fomenten la actividad agrícola, especialmente *el cultivo de granos y de algodón.* En el n° 13 se dice que se tomen 200 pesos de la caja de las cofradías para comprar tornos, donde aprendan a hilar las cholas y todos los que quieren. En el n° 14 se establecen *dos dotes para cholitas solteras, oriundas de este dicho pueblo, de doce años en adelante, de una yugada de bueyes aradores para cada una* En el n° 15 se ordena que los maestros de las dos escuelas se atengan a las normas estipuladas para Chachapoyas y Ferreñafe, mientras se hacen unas generales.

3. La promoción indígena. Fue otro punto importante del obispo-visitador. En una carta al rey de 15 de mayo de 1786 presenta un cuadro sombrío de la situación del indio:

> *A la verdad, Señor, los indios de este obispado (…) es una gente miserable sobre todo encarecimiento, por donde quiera que se mire. Ciertamente son miserables en sus almas, en sus cuerpos, en sus honras y en sus fortunas. En sus almas, por su profunda ignorancia (…) y hallarse plagados y cancerados de vicios. En sus cuerpos, porque son tratados (…) con inhumanidad y crueldad, poniéndose (…) ningún auxilio para el restablecimiento (de*

> *su salud) (…), ni aquellos que comúnmente se suelen aplicar a las bestias. En sus honras, porque un mixto, el más desventurado, y aun tal vez un negro se quiere hacer superior al cacique más distinguido, si es que no llega a tratarle con vilipendio ultrajándole de palabra o con las manos. En sus fortunas, porque ésta es para ellos una voz vacía que no tiene significación (…) y siendo así que son, si no los únicos o al menos los que más trabajan sin comparación, vienen a ser los que menos fruto sacan de su sudor*[34].

Condolido por esta situación, el obispo propone en su carta la creación de dos internados de indígenas, uno para muchachos y otro para muchachas, procedentes de distintos pueblos. La carta enumera los detalles del proyecto. En primer lugar, la aceptación y colaboración de los indios. Martínez Compañón propuso personalmente el plan a los indios de Piura y les dio ocho días para contestar; ellos regresaron, antes del plazo fijado, aceptando enviar a sus hijos y comprometiéndose a donar, cada uno, dos reales el año; la misma respuesta afirmativa dieron la casi totalidad de los indios de la diócesis cuando el obispo les envió una carta.

En segundo lugar, Martínez Compañón enumera las ventajas del internado: *dichos indios, así varones como mujeres, con el trato que se les daría de casa, boca, cama, vestido y doctrina se harían a nuestras costumbres, y vueltos a sus pueblos, procurarían mantener el mismo orden en sus familias*[35]*;* además, los internados podrían servir para seleccionar a los que se mostraron aptos para el sacerdocio. Este carácter de formación de élites se robustece, porque el obispo propone para el más sobresaliente *el título de don y el de voz en el cabildo de su pueblo y asiento en el banco de los alcaldes y vestir de seda*[36]. Otra ventaja que Martínez Compañón veía era la aceptación de la ideología oficial por los indios: éstos debían ver la conquista española como un hecho providencial para redimir a los indios *de la dura servidumbre que padecían bajo el imperio despótico de los Ingas (…) y en ponerlos bajo el (…) gobierno de los Srs. Reyes de España, que en todos tiempos han tratado como verdaderos padres, sin diferencia de los demás vasallos;* en consecuencia debían convencerse de que *en las negociaciones y tratos particulares con los españoles y demás castas son*

---

34 Pérez Ayala, *op. cit.,* p. 272.
35 *Ibíd.,* p. 274
36 *Ibíd.,* id.

beneficiados y no que los servicios, que se les hace, son un anzuelo o carnaza que se les arroja para esclavizarlos[37]. Aunque Martínez Compañón denuncia las injusticias que padecen los indios de parte de mestizos y negros, piensa que hay que mantener la colaboración y confianza mutua entre los diferentes grupos sociales.

En tercer lugar, la carta expone el modo de financiación. Suponiendo que el gasto diario por interno sea de cuatro reales, el gasto anual será de 52. 346 pesos, que pueden cubrirse con 2. 000 pesos que dona el obispo, 7. 000 que ofrecen los indios, con el producto del trabajo de ambos internados y con distintas medidas que el obispo propone: consignar 15 o 20 fanegadas de tierras baldías en cada pueblo para los dos internados, pedir limosnas con el mismo fin del Domingo de Ramos al Viernes Santo, subir hasta dos pesos, que pueden pagarse en especie, el aporte anual de cada indio, gravar con dos pesos cada botija de aguardiente, con dos reales las de chicha y con un peso cada testamento.

En fin, la carta expone todos los detalles del proyecto, como el lugar donde debían crearse los internados, una posible alternativa en caso de que no pudieran organizarse dichos internados, etc., lo que muestra el talento organizador del obispo. Esta información puede completarse con la de otra carta al rey de 5 de febrero de 1787 sobre la política escolar del obispo, donde habla de la creación de dos escuelas de agricultura en Caxamarquilla y se ofrece *cuando otro menos ocupado y de más salud y conocimiento no lo hiciese, a formar un compendio o catecismo breve y claro de los elementos de la agricultura teórica y practica, por preguntas y respuestas*[38]. Parece ser que la intempestiva promoción del obispo trujillano a la sede de Bogotá impidió que el proyecto de los internados llegara a realizarse, pero sabemos, por la historia y por el testimonio de los cuadros estadísticos de su obra inconclusa, que realizó una verdadera promoción del indígena, por lo que Vargas Ugarte llega a compararlo con Vasco de Quiroga[39].

---

37 *Ibíd.,* id.

38 *Ibíd.* p. 276.

39 Vargas Ugarte, *op. cit.,* p. 14.

Segunda parte

Época moderna (1920-1970)

Capítulo VIII
El indigenismo moderno en México

1. Causas y precursores

Como ya lo indicaba en el capítulo I, llamo indigenismo moderno a la reflexión antropológica que se realiza en México, entre los años 1920-1970, sobre las sociedades y culturas indígenas que han sido redescubiertas tras la tormenta del liberalismo político. Como todo hecho social complejo, este indigenismo no surge por generación espontánea, sino que está enraizado, tanto en la evolución política de México desde fines del período colonial hasta la revolución de 1910, como en el pensamiento de los escasos estudiosos que dedicaron entonces su atención al indio y que pueden considerarse **precursores.** Por eso, antes de presentar el pensamiento de los grandes indigenistas mexicanos modernos, entre los que he elegido a Manuel Gamio, Alfonso Caso y Gonzalo Aguirre Beltrán, en torno a la identidad del indio y a su incorporación a la comunidad nacional, quiero referirme tanto a dicha evolución sociopolítica como a los precursores.

a. La evolución socio-política queda expuesta suficientemente en el último apartado del capítulo I. En el siglo largo que corre entre 1810 y 1920, México lleva a cabo la Independencia de España, hace su Reforma liberal política y económica, e inicia una Revolución que lleva a un enfoque nuevo sobre la población indígena. Además, como los tres indigenistas seleccionados desarrollan su pensamiento como funcionarios de la administración estatal de México, en las respectivas monografías tendré que referirme a diferentes proyectos estatales de antropología

aplicada, que son un indicador de cómo nace el indigenismo moderno en México.

b. Los precursores. Considero como tales a aquellos estudiosos que, desde diferentes plataformas (la historia, la política o el ensayo social), continuaron reflexionando sobre el indio y lo indígena durante aquel largo período, de fines de la colonia a comienzos de la revolución, en el que el indio dejo de ser noticia. Pueden agruparse en tres grupos: en primer lugar, el "Indigenismo ilustrado» del siglo XVIII, como lo llama Arturo Warman. Para dicho autor,

> *A partir de mediados del siglo XVIII se hizo oír la respuesta americana (a la supuesta decadencia de América de que hablaban entonces los europeos) a través de un pensamiento indigenista, que en medio siglo se convirtió en uno de los pilares de la Independencia. El indigenismo "ilustrado" del siglo XVIII centraba su atención en el pasado prehispánico, en el indio muerto. Al indio vivo le prestaba ocasional atención, como el portador degradado de algunas supervivencias del pasado (…). Los indios del pasado, por el contrario, adquirieron tonos de mitos, de ancestros clásicos (…). Los indigenistas ilustrados del siglo XVIII aceptaron la conceptualización colonial del indio, pero trataron de cambiar la valoración del pasado precolonial sin modificar los prejuicios de su tiempo. Las contradicciones del indigenismo ilustrado del siglo XVIII reflejaban las del grupo que lo promovió y adoptó como ideología: los criollos, los descendientes de los colonizadores, nacidos en el nuevo mundo (…). Para sustentar la diferencia entre españoles y criollos, éstos tomaron el pasado prehispánico como propio y lo convirtieron en rasgo diacrítico*[1].

Dos representantes de este indigenismo son Francisco Javier Clavijero y fray Servando Teresa de Mier. El segundo grupo de precursores está formado por quienes, en medio de un liberalismo que trataba de crear una nación homogénea, reflexionan sobre la situación social de indio; el mejor y casi el único representante de esta orientación es Francisco Pimentel. El último grupo de precursores está formado por quienes reflexionan sobre los problemas sociales del "Porfiriato" y son inspiradores de la revolución de 1910. Tal es el caso de Andrés Molina

---

1 Arturo Warman, "El pensamiento indigenista", en *Campesinado e indigenismo en América Latina*. Lima, 1978, Ediciones Celats, p. 99.

Enríquez. Paso a hacer una breve reseña de cada uno de estos cuatro autores:

1.1. Francisco Javier Clavijero (1731-1787)

Es un jesuita, que nace en Veracruz y muere en Bolonia, tras casi veinte años de exilio italiano, aunque sus cenizas reposan en el panteón de Dolores en la ciudad de México en la cripta de mexicanos ilustres. Se dedica a la docencia en diferentes colegios de México y uno de sus alumnos fue Miguel Hidalgo, el padre de la Independencia. También se dedica a la investigación histórica, hasta que en 1767 tiene que abandonar su patria por orden de Carlos III, como todos los jesuitas del imperio español. En el exilio, está en contacto con otros jesuitas desterrados, como Francisco Javier Alegre, del que hablé en el cap. VI.

Allí publica su *Storia antica del Messico* (Cesena, 1780-1781, Gregorio Biasini, 4 vols.), traducida en seguida al inglés y al alemán y en 1826 al castellano como *Historia antigua de México: sacada de los mejores historiadores españoles, y de los manuscritos y de las pinturas antiguas de los indios* (Londres, R. Ankermann, 2 vols.), traducción reeditada varias veces en México, de la que uso la de 1944 (México, Delfín). Clavijero es autor también de una *Historia de la Antigua o Baja California*, que se publica póstumamente primero en italiano (Venice, 1789, M. Fenzo) y luego en castellano (México, 1852, Imprenta de J. R. Navarro). El historiador mexicano Mariano Cuevas publica el original castellano de la *Historia antigua de México* (México, 1945, Porrúa). La razón para escribir esta obra es expuesta así por Clavijero:

> *La Historia de México que he emprendido, para evitar una ociosidad enojosa y culpable, a que me hallaba condenado, para servir a mi patria en cuanto mis fuerzas lo alcanzasen y para reponer en su esplendor la verdad ofuscada por una turba increíble de escritos modernos sobre América, me ha ocasionado tantas dificultades y fatigas como gastos (…) (1944: 43).*

La obra comprende la *Historia* propiamente dicha, dividida en 10 libros, que se publican en tres volúmenes en 1780, donde presenta la tierra mexicana, las diferentes gentes que la ocuparon, la religión y gobierno aztecas y la conquista española, y las *Disertaciones*, que se publican como cuarto volumen en 1781, *para impugnar los que se oponen*

a la verdad de mi Historia, especialmente a Buffón, Pauw, Raynal y Robertson[2]. Clavijero cree que acreditan su trabajo *el haber vivido 36 años en algunas provincias de aquel reino, haber aprendido la lengua mexicana y haber convivido por algunos años con los mismos mexicanos cuya historia escribo.* Su objetivo es: *mantenerme en los límites de la verdad,* y así al hablar de la conquista española, *me he alejado igualmente de los panegíricos de Solís y de las invectivas de Las Casas* (1944: 46). Pero la verdad que quiere defender sobre todo es la verdad de los indios y así su obra tiene algo de la *Apologética historia* de Las Casas. Después de señalar que la población de América está constituida por cuatro grupos: americanos propios o indios; europeos, asiáticos y africanos; descendientes de éstos tres o criollos, y castas, añade:

> *Hablaremos solamente de los que escriben contra los americanos propios, pues éstos son los más injuriados y más indefensos. Si al escribir esta disertación nos moviera alguna pasión o interés, hubiéramos emprendido más bien la defensa de los criollos, como que, a más de ser mucho más fácil, de-*

---

2 Estos cuatro americanistas de la época de la Ilustración son: el Conde Buffón, autor de *Histoire naturelle* (1749-1789), 36 vols., quien se opuso a Rousseau, que tenía una visión mucho más positiva del "buen salvaje". El holandés Cornelio de Pauw, que en sus *Recherches philosophiques sur les américains* (1768-1769), describe a éstos *así: La indolencia y la pereza forman el carácter de los pueblos de América. Son simples, carecen de ambición, no prevén; comen, danzan y duermen; tienen poca memoria, tal vez a causa del tabaco; no les crecen las barbas; segregan una especie de sustancia láctea en las tetillas; son poco ardientes en el amor y las mujeres paren sin dolor.* El francés Francisco Raynal, autor de la *Histoire philosophique et politique des établissements et du comerce des Européens dans les deux Indes* (1770). Y el inglés William Robertson, que escribe *History of América* (Londres, 1777, 8 vols.), donde sostiene la inferioridad del nuevo mundo y critica al buen salvaje y el atraso de América en el siglo XVI, diciendo que los cronistas habían exagerado. El historiador Miguel Batllori en su obra *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos* (Madrid, 1966, Gredos) habla del estímulo que significó para éstos la obra de dichos americanistas, que *desvalorizaban la obra colonizadora de España y Portugal, la labor evangelizadora de los jesuitas, la naturaleza misma del nuevo continente y las cualidades humanas de las razas indígenas. Y precisamente contra estas cuatro (…) tesis, surgieron cuatro grupos de obras antitéticas: 1) las reivindicadoras de la colonización hispanoportuguesa de América, 2) las apologéticas de la obra realizada por la Compañía de Jesús, 3) las poéticas y científicas, exaltando el paisaje del nuevo mundo, y 4) las históricas, etnográficas y lingüísticas sobre América en general y sobre el hombre primitivo americano en particular* (1966: 581).

> *bía interesarnos más. Nosotros nacimos de padres españoles y no tenemos ninguna afinidad o consanguinidad con los indios, ni podemos esperar de su miseria ninguna recompensa. Y así ningún otro motivo que el amor a la verdad y el celo de la humanidad, nos hace abandonar la propia causa por defender la ajena con menos peligro de errar (1964: 503).*

Y en esta defensa puede señalarse –como lo hace Villoro[3]– una rebelión contra la Europa-arquetipo, una presentación de la historia mexicana como ejemplo clásico de humanismo (como Grecia o Roma), una filosofía de la historia construida con datos aztecas y en la que se tratan tópicos propios del indigenismo colonial, como el origen del hombre americano o el valor de las religiones nativas, que ya no son "demoniacas" a lo Torquemada, el cronista más influyente en esa época, sino simple producto de la naturaleza humana, y, finalmente, una exaltación del indio y de su cultura. En este último aspecto presenta una imagen de la sociedad azteca muy similar a la de Sahagún y hace una defensa cerrada de los indios, cuya situación se debe, sobre todo, a la conquista y a la falta de instrucción. Por sólo citar un ejemplo:

> *Después de una experiencia tan grande (…) protesto a Pauw y a toda Europa, que las almas de los mexicanos en nada son inferiores a las de los europeos; que son capaces de todas las ciencias, aun las más abstractas, y que si seriamente se cuidara de su educación, si desde niños se criaran en seminarios bajo buenos maestros, y si se protegieran y alentaran con premios, se verían entre los americanos filósofos, matemáticos y teólogos que pudieran competir con los más famosos de Europa. Pero es muy difícil, por no decir imposible, hacer progresos en las ciencias, en medio de una vida miserable y servil. El que contemple el estado presente de Grecia no podría persuadirse que en ella había habido antes aquellos grandes hombres, si no estuviera asegurado, así por sus obras inmortales como por el consentimiento de todos los siglos. Pues los obstáculos que tienen actualmente que*

---

3 Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México, 1950, El Colegio de México. En esta interesante obra, el autor *trata de responder a una pregunta: ¿cuál es el ser del indio que se manifiesta a la conciencia mexicana? Con lo que no interrogamos por lo que el indio sea en sí mismo, sino por lo que en el indio revelan aquellos que de él se ocupan (…). Esta doble faceta: concepción y conciencia indigenista, constituyen lo que llamamos indigenismo. Podríamos definir a éste como el conjunto de concepciones teóricas y de procesos concienciales que, a lo largo de las épocas, han manifestado lo indígena* (p. 9).

> *superar los griegos para hacerse doctos, no son comparables con los que siempre han tenido y tienen todavía los americanos (1964: 519).*

Por más que haya esa confianza tan grande en la educación, tan propia del siglo de las luces, es indudable que la *Historia* y las *Disertaciones* son una excelente prueba de la grandeza del indio mexicano.

1.2. Servando Teresa de Mier (1763-1827)

Es un criollo de Monterrey de vida turbulenta. Se hace dominico y se dedica al ministerio de la predicación. Durante sus estudios conoce la crónica dominica en México y convierte a Las Casas en su héroe. El 12 de diciembre de 1794 tuvo el privilegio de predicar el sermón de la fiesta de la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac. Como dice Brading, en dicho panegírico:

> *Declaraba que el descubrimiento de la piedra del calendario –para la que "el oro todo de las Indias no bastaba para comprar alhaja tan valiosa"– había dado nueva luz sobre la historia cristiana e india de México. Y resumía sus conclusiones en cuatro proposiciones. Primera: la imagen de la Virgen de Guadalupe aparecía en la capa de Santo Tomás, "el apóstol de este reino". Segunda: los indios ya cristianos habían adorado la imagen durante 1750 años en el Tepeyac, donde el apóstol había construido la Iglesia. Tercera: cuando los indios cometieron apostasía, la imagen había sido escondida; la Virgen se le había aparecido a Juan Diego para revelarle su localización. Cuarta: la imagen misma era una tela del siglo I donde milagrosamente se había impreso la figura de la Virgen María. Luego afirmaba que Santo Tomás era Quetzalcóatl y que los indios conocían los dogmas fundamentales del cristianismo*[4].

El sermón provocó una gran reacción y Mier fue condenado a diez años de exilio y confinamiento en un convento de su orden en España[5], pero por diferentes razones no regresa a México hasta veintidós años después, cuando en 1816 se enrola como capellán del ejercito

---

4 David A. Brading. *Los orígenes del nacionalismo mexicano.* México, 1973, Sep–Setentas, pp. 68-69.

5 Pueden consultarse las *Obras completas* de Mier, tomo I y II, *El heterodoxo guadalupano.* México, 1981, UNAM, estudio preliminar y selección de textos de Edmundo O'Gorman. También el *Ideario político.* Caracas, 1978, Ayacucho, que es otra selección de obras de Mier hecha por O'Goman.

patriota. Durante su exilio europeo sale de la orden dominica, aunque no deja el ministerio sacerdotal; se alista como capellán en el ejército español contra Napoleón, pasa varios años en las cárceles de la Inquisición, tiene una rica experiencia política en contacto con los diputados de las Cortés de Cádiz y con políticos españoles y americanos, y publica en Londres la *Historia de la Revolución de Nueva España* (1813). En ella analiza la crisis antinapoleónica de 1808 en México, el papel de los diputados americanos en las Cortés de Cádiz, la revolución del cura Hidalgo y, sobre todo, los argumentos destinados a justificar la Independencia.

De regreso en México, y habiendo fracasado el ejército patriota, Mier vuelve a la cárcel por varios años y es desterrado de nuevo a España. En su "Carta de despedida a los mexicanos" (1821), escrita desde el castillo de San Juan de Ulúa, retoma el tema de Quetzalcóatl y santo Tomás. Pero no llegó a su segundo exilio español, porque se escapó del barco en La Habana y se fue a Filadelfia, de donde regresa a México para formar parte del Congreso, después de la Independencia definitiva llevada a cabo por Iturbide, donde defiende con tenacidad sus ideas republicanas. Al dirigirse por primera vez al Congreso en 1822, aclamó, una vez más, a santo Tomás como apóstol del Nuevo Mundo.

Pero, ¿por qué Mier insistía tanto en este punto, que llegó a decir, haciendo una extraña metamorfosis del pasado indígena, que la religión de los mexicanos no era sino *un cristianismo trastornado por el tiempo y la naturaleza equívoca de los jeroglíficos*?[6]. Lo hacía, sin duda, en la línea del padre Calancha, cuya obra debió consultar en su destierro español, por las consecuencias políticas que podían deducirse de la predicación de santo Tomás. Como observa Villoro:

> *Mier no puede tolerar ese hecho (se refiere a la predicación del evangelio como título de dominio) que, para siempre, pone un sello de vasallaje en América: "porque ciertamente no puede sufrir –confiesa– que los españoles nos llamen, como suelen hacerlo, cristianos nuevos, hechos apunta de lanza, y que no hemos merecido de Jesucristo una ojeada de misericordia, sino después de 16 siglos entre la esclavitud, el pillaje, la desolación y la sangre". El único medio de acabar radicalmente con todo esto es negar el vuelco definitivo que realiza América con la Conquista. Y Fray Servando, paladina-*

6 Citado por Villoro, *op. cit.*, p. 131.

> *mente, trata a toda costa de separar conversión y conquista, retrotrayendo aquella hasta el primer siglo cristiano. El Descubrimiento pierde entonces la significación profunda que se le atribuía. Ni siquiera la conserva en lo natural, porque –según nuestro fraile– ya desde mucho antes de la venida del español, estaba América en comunicación con el resto del mundo: estuvo en comercio con la China, por donde vino el apóstol y, desde el siglo X, había en sus tierras colonos normandos, daneses, irlandeses y escoceses. Todo el significado primordial de la Conquista se derrumba. Ahora parece como una operación militar cualquiera. El español encuentra ya el evangelio en nuestras tierras, pero se niega a verlo*[7].

Así, Mier no sólo contribuyó a la gesta de la independencia mexicana, participando activamente en la política, sino también rehabilitó el pasado del indio y minó uno de los títulos más aceptados de la conquista española.

1.3. Francisco Pimentel (1822-1893)

Si Clavijero y Mier escriben para defender el mundo indígena frente al mundo europeo, Pimentel escribe para de defender al indio vivo después de la Independencia, aunque lo haga con la propuesta liberal, que quería asimilar al indio. Es un criollo, que nace en Aguascalientes, aunque vive la mayor parte de su vida en México, donde llega a ser un intelectual brillante en temas de historia, literatura, filología y economía. Entre sus obras destacan: *Cuadro descriptivo y comparativo de las lenguas indígenas en México o tratado de filología mexicana* (1862) y *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios para remediarla* (1864); esta obra se la dedicó al emperador Maximiliano, con quien colaboró y cuya caída hizo que la obra fuera criticada por los adversarios políticos de Pimentel y pronto olvidada, aunque tuvo cierto influjo durante el Porfiriato, cuando el gobierno quiso transformar a México según modelos europeos. Las *Obras completas* (México, 1903-1904, Tipografía Económica, 5 tomos) de Pimentel fueron publicadas por sus hijos.

En esta historia interesa sobre todo la *Memoria*. Aunque el México independiente había emprendido la tarea de crear una nación ho-

---

7 Ibíd., p. 136.

mogénea sin discriminaciones de casta, Pimentel afirma que, después de medio siglo, hay dos pueblos diferentes y aun enemigos, pues, al preguntarse qué analogía hay en México entre el blanco y el indio, dice:

> *El primero habla castellano y francés; el segundo habla más de cien idiomas diferentes en que da a conocer sus ideas. El blanco es católico, o indiferente; el indio es idólatra. El blanco es propietario, el indio proletario. El blanco es rico; el indio pobre, miserable. Los descendientes de los españoles están al alcance de todos los conocimientos del siglo y de todos los descubrimientos científicos; el indio todo lo ignora. El blanco viste conforme a los figurines de París y usa las más ricas telas; el indio vive casi desnudo. El blanco vive en las ciudades en magníficas casas; el indio está aislado en los campos y su habitación son miserables chozas. Este es el contraste que presenta México: ¡con razón dijo Humboldt que era el país de la desigualdad! Hay dos pueblos diferentes en el mismo terreno; pero lo que es peor, dos pueblos hasta cierto punto enemigos (1864: 217-218).*

Este cuadro es sin duda maniqueo, pues se fija en los dos polos extremos de la sociedad mexicana, donde, a pesar del influjo de la cultura francesa, pocos blancos hablaban francés, y sobre todo olvida la presencia de los mestizos y aun de ciertos indios, como el oaxaqueño Benito Juárez que había llegado a presidente. De todos modos es un útil recurso literario para hablar de la situación del indio que, después de la Independencia, está degradado y segregado. Hay una segregación religiosa, pues su religión sincrética y los indios *no tienen de católicos más que ciertas formas externas* (1964: 139); hay una segregación social, fruto del régimen colonial, que, para proteger al indio con una legislación tan filantrópica como las Leyes de Indias, lo mantuvo aislado; hay una segregación psicológica, pues es visto con desprecio por los demás mexicanos. La consecuencia más importante es que, *mientras los naturales guarden el estado que hoy tienen, México no puede aspirar el rango de nación propiamente dicha,* pues ésta es nación es *una reunión de hombres que profesan creencias comunes, que están dominados por una misma idea y que tienden a un mismo fin* (1864: 217).

Junto a este cuadro doloroso del indio, Pimentel presenta una figura luminosa del mestizo: *mientras el indio es sufrido, el mestizo es verdaderamente fuerte (…), es agudo, despierto y de fácil comprensión (…). El mestizo puede corregirse con sólo que se le modere por medio de*

una saludable disciplina; pero, ¿dónde encontraremos un tónico bastante activo para elevar al indio a la vida civilizada? (1964: 235-237). En consecuencia, para el indio la solución es convertirse en mestizo y Pimentel formula su tesis asimilacionista:

> *El sistema de comunidad y aislamiento deve quitarse completamente. Procúrese que los indios se roce con los blancos; no se les deje vivir aislados (…). Debe procurarse, por otra parte, que los indios olviden sus costumbres y hasta su idioma mismo, si fuera posible. Sólo de ese modo perderán sus preocupaciones y formarán con los blancos una masa homogénea, una nación verdadera (1864: 226).*

La homogeneización defendida por Pimentel exige también que los indios sea más instruidos en el catolicismo, que se suprima el sistema de comunidad, que los indios se conviertan en propietarios, adquiriendo, a precios bajos, la tierra excedente de las grandes haciendas, y que los indios vayan a las escuelas públicas. Además, debe favorecerse la transformación biológica del indio en una *raza mixta,* con una adecuada inmigración europea, aunque esta raza mixta *sería una raza de* transición; *después de poco tiempo todos llegarían a ser blancos.* Pimentel no ignora las dificultades de la política de convertir al indio en mestizo, pero cree que es la única solución y alerta contra los indios no asimilados que pudieran rebelarse, *pues hemos visto a menudo algunos abogados de color excitar a los naturales contra los propietarios, decirles que ellos son los dueños del terreno, que lo recobren por la fuerza,* para concluir: *el resultado de nuestras observaciones nos conduce naturalmente a esta tremenda disyuntiva como único y definitivo remedio, ¡matar o morir! (…); afortunadamente hay un medio con el cual no se destruye una raza, sino que sólo se modifica, y ese medio es la transformación* (1864: 233).

Por más que las ultimas palabras puedan parecer duras en la actualidad. Pimentel tiene el mérito de plantear el problema del indio presente, frente a Clavijero o Mier que, por las circunstancias en que actúan, sólo reconquistan el indio del pasado y defienden un mestizaje mental de los criollos, que hacen suya la historia indígena. Es cierto que la solución propuesta es la asimilación al mestizo y con ella la desaparición del indio como tal.

1.4. Andrés Molina Enríquez (1868-1940)

Nace en Jilotepec (Edo. México), estudia leyes en Toluca y se desempeña como juez en varios pueblos, donde es testigo de las crecientes injusticias sociales del gobierno de Porfirio Díaz. Desde 1907 es profesor del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía. Es un precursor de la revolución con su obra *Los grandes problemas nacionales* (1909), al punto que se ha dicho que *la obra del Molina es para la revolución mexicana lo que la de Rousseau es para la francesa*[8]. Sobre Molina hay un reciente estudio de Basabe, que sigo en mi breve reseña[9]. Este analiza la tesis de Molina, que es la mitificación del mestizo o la **mestizofilia**, a la que define como:

> *la idea de que el fenómeno del mestizaje –es decir, la mezcla de razas y/o culturas– es un hecho deseable (…). Molina Enríquez (…) parte de la premisa que los mestizos de México, entre los que él incluye fundamentalmente a quienes poseen un linaje mixto hispano-indígena, son los mexicanos por antonomasia, los auténticos depositarios de la mexicanidad, y pretende demostrar histórica y "socioetnológicamente" que México no puede convertirse en una nación desarrollada y próspera, mientras no culmine su proceso de mestizaje y no logre homogeneizar en lo étnico la población mediante la fusión racial de las minorías de indios y criollos en las masas mestizas*[10].

En el capítulo I Basabe presenta los orígenes de la corriente mestizófila. Su punto de partida es: *mestizaje y latino-amiricanidad son conceptos indisolubles,* con la excepción del cono sur, y *a diferencia del* melting pot *yanqui, renuente a amalgamar ya no se diga a blancos e indios (o a blancos y negros), sino a los mismos nórdicos y mediterráneos que emigraron de Europa a Estados Unidos, en el sur sí se dio un verdadero crisol étnico*[11]*;* en lenguaje popular, esto equivale a decir que, frente al "juntos pero no revueltos" del *melting pot* de los anglo-americanos, se

---

8 Citado en Víctor Alba, *Las ideas sociales contemporáneas en México*. México, 1960, Fondo de Cultura Económica, p. 129.

9 Agustín Basabe Benítez, México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez (México, 1992, Fondo de Cultura Económica, 1ª reimpresión 1993).

10 Basabe, *op. cit.*, p. 13.

11 Basabe, *op. cit.*, p. 17

da el "juntos y revueltos" de los latino-americanos. Basabe presenta luego una tipología de seis formas de mestizaje que preceden a la de Molina: mestizaje a contrapelo (colonia), un buen indio es un indio invisible (época liberal), el genocidio humanitario (Pimentel), el contrato racial (Riva Palacio), el mestizo se vuelve burgués (Justo Sierra) y teoría promestiza, a pesar de la injusta praxis social (positivismo de la *intelligentsia* porfiriana). Se habló ya de Pimentel y ahora me limito al mestizaje colonial, liberal y de Riva Palacio.

En el México colonial hay, por el escaso número de mujeres llegadas de España, un *mestizaje a contrapelo,* a pesar de ser fomentado por la corona y la Iglesia; si bien hubo mestizos ilustres, como Martín Cortés, hijo de Hernán Cortés y la Malinche, o el cronista Juan Bautista Pomar, los mestizos, que en su mayoría no nacen de un matrimonio, tienen un status marginal, hasta el punto que Clavijero en su *Historia antigua de México* llega a escribir: *hubiera sido más acertada la política de los españoles si en vez de llevar mujeres de Europa y esclavos de África, se hubieran enlazado con las mismas casas americanas, hasta hacer de todas una sola e individua nación* (1958, II: 208-209).

En el México liberal, *un buen indio es un indio invisible.* Basabe observa que *mágicamente, al Constitución había hecho desaparecer a los indios, creando en su lugar abstractos ciudadanos mexicanos*[12] y recoge la opinión de los pensadores liberales, como José María Luis Mora, que en *México y sus revoluciones* (1836), sostiene una expropiación de la nacionalidad del indio, puesto que *la población blanca es con mucho exceso la dominante en el día, por el número de sus individuos, por su ilustración y riqueza, por el influjo exclusivo que ejerce en los negocios públicos (…); en ella es donde se ha de buscar el carácter mexicano*[13], y en 1849 escribe como diplomático en Londres sobre la reciente Guerra de Castas en Yucatán, que hay que hacer que tales guerras *no sólo cesen, sino que sean en lo sucesivo imposibles, y el único medio de lograrlo la fusión de todas las razas y colores que existen en la República en una sola*[14].

---

12 Basabe, *op. cit.,* p. 21.
13 Basabe, *op. cit.,* p. 22.
14 Basabe, *op. cit.,* p. 24.

Pimentel, como se vio, defiende el mestizaje del *genocidio humanitario,* en el que los indios deben unirse en una raza mixta con los blancos y cuya meta es que *el nombre de raza desaparezca entre nosotros, no sólo de derecho sino de hecho (…), que en el país no haya más que unas mismas costumbres e iguales intereses. Ya hemos indicado el medio: la inmigración* (1864: 240). A diferencia del criollo Pimentel, para quien el indio debe metamorfearse en blanco, el mestizo Vicente Riva Palacio juzga que el indio debe crear *una nueva raza para formar la nacionalidad mexicana.* Riva Palacio fue un militar, político e intelectual, autor del tomo sobre el virreinato, de la clásica historia en cinco tomos *México a través de los siglos* (1884-1889). Según las ideas sobre raza de la época, Riva Palacio supone que *los hombres sienten y piensan (…), no sólo según su particular organismo, sino según la raza a que pertenecen* y dice que *toda tentativa de independencia era infructuosa mientras el cruzamiento de razas no produjese un pueblo nuevo, exclusivamente mexicano.* Aunque el elemento hispano domina en el mestizo más que el elemento indígena, éste influirá también para *formar, con el transcurso de uno o dos siglos, el verdadero mexicano, tan diverso del español y del indio como el italiano del alemán*[15]. Para Riva Palacio, el cuerpo del indio ha evolucionado más que el del europeo, según las teorías evolucionistas en boga, y así la mezcla racial será beneficiosa para el blanco. Basabe sintetiza dicha posición:

> *He aquí una nueva concepción del mestizaje. La mezcla no mejora sólo al indio, sino también al criollo, que se beneficia de la beneficia de la superioridad evolutiva del primero. El trato propuesto se vuelve más equitativo, se convierte en un verdadero intercambio. Y lo más importante, en él la carga de la transformación recae en ambas partes, que ceden su existencia a un tercero. El pacto se convierte así, inusitadamente, en una especie de contrato racial*[16].

Volviendo a Molina, su pensamiento mestizófilo permea gran parte de su obra, aunque aparece nítidamente en *Los grandes problemas nacionales.* El divide a la población en grupos raciales (extranjeros, criollos antiguos, criollos nuevos, mestizos e indios), que actúan como clases sociales. Es útil recoger la descripción que hace del mestizo:

---

15 Basabe. *op. cit.,* p. 30

16 Basabe, *op. cit.,* p. 30-31.

> *El mestizo es plebeyo: se apellida Pérez, Hernández, Flores, etcétera. De color moreno, que en las mujeres se dice color apiñonado, es más moreno que el europeo meridional, aunque menos que el indio puro, y en las costas es pinto; su cabello es en lo general negro y rebelde, su barba negra y escasa, su cuerpo tosco y robusto, su continente serio y grave, y su conjunto a la vez fuerte y dulce. El mestizo, que siempre ha sido pobre, es vulgar, rudo, desconfiado, inquieto e impetuoso; pero terco, fiel, generoso y sufrido. Nada puede identificarlo mejor que la palabra con que fue bautizado por la "gente decente": "chicano", derivación de "chinacatl", o sea para no traducir literalmente esta última palabra, "desarrapado". En sus gustos, muestra inclinación a los placeres sensuales: cuando gasta no es elegante como los criollos, ni lujoso como los criollos que más adelante llamaremos "criollos nuevos", sino simplemente derrochador*[17].

Molina analiza la Reforma de Juárez, con sus leyes de desamortización y nacionalización, y juzga que consolidó el poder de los criollos nuevos y fomentó el poder de los mestizos, al destruir la propiedad comunal de los indios. Luego Molina analiza los grandes problemas de la patria tras el largo gobierno de Porfirio Díaz, que son el latifundismo, el crédito, el regadío, la población y el poder político. Según Basabe, la patria para Molina:

> *debido a "la unidad de origen, de condiciones de vida y de actividad", se traduce con el tiempo en la identidad del "tipo físico, las costumbres, la lengua, ciertas condiciones provenientes del estado evolutivo, y los deseos, los propósitos y las tendencias generales", lo que a su vez genera "la unidad del ideal"; luego, "la patria, pues, es (…) la unidad del ideal común". De aquí que la homogeneidad sea condición sine qua non de la existencia de una patria (…), y que el encuentro de dos "agragados humanos" no pueden constituir una patria sino hasta que éstos "se confundan en uno solo que desarrolle su propia cohesión social"*[18].

Esta unidad, que todavía no ha llegado a su pleno desarrollo, se da fundamentalmente en los mestizos que deben tienen que ser la clave de la nacionalidad. Por eso, Molina dice que es necesario:

> *confundir con el elemento mestizo a los otros dos, refundir en el carácter mestizo el indígena y el criollo, y formar con toda la población una verda-*

17 Basabe, *op. cit.*, p. 65.

18 Basabe, *op. cit.*, p. 68-69.

dera nacionalidad fuerte y poderosa, que tenga una sola vida y una sola alma (…). Todos, como los hermanos de una familia (…), obligados en virtud de esa misma fraternidad, poruña parte a distribuirse equitativamente el goce de la común heredad y, por otra, a tolerarse mutuamente las diferencias[19].

Para Molina la hacienda no es la manera adecuada de explotar la tierra desde el punto de vista económico y social, sino que hay que empezar por la división de los latifundios. La generalización de la pequeña propiedad, con el crédito y el riego adecuados, hará posible la existencia de un mercado interno y facilitará la industrialización. En resumen, para Molina el problema del indio es un problema social, que se debe a la posición que el indio ocupa en la estructura social del país: el indio debe disfrutar de su pequeña propiedad y confundirse con el mestizo y el criollo en una única nacionalidad mestiza[20]. Esta exaltación del mestizo la comparte Vasconcelos en *La raza cósmica: misión de la raza ibe-*

---

19 Alba, *op. cit.*, p. 132.

20 Recojo una conclusión de Basabe sobre la mestizofilia, que será útil para el debate del capítulo X y que matiza la tesis de Bonfil: *¿Qué hacer entonces? Es obvio que una civilización truncada en el siglo XVI no puede ser plenamente incorporada al siglo XX (…). Pero si se aprendió la lección histórica y se reconoce que lejos de blanquear la raza lo necesario es mestizar la cultura, nada impide iluminar la cara oculta de México y enriquecer con ellos algunos aspectos de la actual cosmovisión. Se trata, ante todo, de avanzar hacia el máximo imperativo de la justicia social mediante un lance impostergable: el rescate del rostro indio de la clandestinidad y su reivindicación ante los ojos propios y extraños, para la cual es preciso modificar los patrones estético-culturales de origen occidental que provocan complejos de inferioridad. Pero también se trata de dar solución a la crisis de identidad del mexicano y de dar simetría al mestizaje a fin de renovar una cultura que, a decir verdad, no se ha adaptado a la realidad mexicana ni se ha distinguido por su creatividad (…). El resultado, sin embargo, no sería una nación pluricultural" (eso es lo que México ha sido, así sea en dosis desproporcionadas, desde la Conquista). La nación sería –y eso es lo que sin darse cuenta propone Bonfil– una nación única, nueva, distinta a la suma de sus predecesoras.*
(…) Porque ante el embate de la modernidad occidental como historicidio, México tiene tres opciones: el tradicionalismo, el mimetismo y el filoneísmo. La primera –cerrazón a ultranza– es impensable en un mundo con la capilaridad actual; la segunda –imitación indiscriminada– se ensayó en el siglo pasado y sus tristes resultados están a la vista; la tercera, en cambio, consiste en una apertura recíprocamente enriquecedora, condicionada al compromiso de producir algo mejor. Por ello, asimilar los orígenes indo hispánicos de la nación no es más que el primer paso; el resto se dará a

roamericana (1925)[21]. La asimilación del indio significa, en definitiva, la desaparición del indio. Por eso, el indigenismo mexicano nacido de la revolución de 1910 y cuyas máximas figuras son Gamio, Caso y Aguirre, habla más bien del *indio y de su integración* en la cultura nacional. Paso a exponer el pensamiento de esos autores.

2. Manuel Gamio (1883-1960)

Natural de la ciudad de México, puede decirse que su biografía es la biografía del renacimiento indigenista de México y que su nombre esta asociado a todos los centros o programas sobre el indio. Comienza estudiando ingeniería en 1904, pero se convence de que no es camino y se dedica a explotar una plantación de hule que tenía su padre al margen

---

golpes de libertad y de creación, puesto que únicamente quienes conciben su propia cima de grandeza pueden aspirar a escalarla (1993: 144-145).

21 José Vasconcelos (1882-1959) nace en Oaxaca, estudia derecho y participa en distintos gobiernos de la revolución mexicana, como Secretario de Educación Pública, candidato a la presidencia contra Plutarco E. Calles y rector de la Universidad Nacional Autónoma de México, a la que da escudo y lema. Es un personaje controvertido, que despertó muchas filias y fobias. Su producción intelectual fue sobre todo filosófica. Entre sus obras destacan *La raza cósmica* (1925), Indología (1926), Estética (1935) y *Ulises criollo* (1935). En la primera presenta la misión de la raza iberoamericana con la tesis central de que las distintas razas del mundo tienden a mezclarse cada vez más, hasta formar un tipo humano a base de la selección de cada uno de los pueblos: *Las tendencias todas del futuro se entrelazan en la actualidad: mendelismo en biología, socialismo en el gobierno, simpatía creciente en las almas, proceso generalizado y aparición de la quinta raza que llenará el planeta, con los triunfos de la primera cultura verdaderamente universal, verdaderamente cósmica (…). Todo parece indicar que (…) llegaremos en América, antes que en parte alguna del globo, a la creación de una raza hecha con el tesoro de todas las anteriores, la raza final, la raza cósmica* (*La raza cósmica.* Madrid, 1966, Aguilar, pp. 62-63). Basabe, en su estudio sobre Molina, analiza también a Vasconcelos bajo el título de: *¡mestizos de América, unios!* y concluye: *La tesis de la raza cósmica puede sonar hoy descabellada, pero en su momento representó el esfuerzo racional de uno de los intelectuales latinoamericanos más creativos por inaugurar una tradición cultural propia. (…), es de lamentarse que su frustración política y las incontables polémicas que ella provocó le hayan impulsado a abrazar el más autodenigrante anti indigenismo (…). Pero es de felicitarse que, a pesar de su hispanismo, su circunstancia le haya permitido engrosar las filas de la mestizofilia. Después de todo, su ulterior extravío no tiene por qué ensombrecer su genio original* (1993: 136).

del río Tonto, entre los estados de Veracruz, Oaxaca y Puebla, donde descubre su verdadera vocación por el contacto con el mundo indígena y aprende nahualt. De 1906 a 1908 estudia arqueología y antropología en el Museo Nacional de México, y de 1909 a 1911 en la Universidad de Columbia con Franz Boas, padre de la antropología cultural. En 1921 es el primer antropólogo mexicano que se gradúe doctor en Estados Unidos. Tal hecho es un presagio del influjo que tendrá la antropología cultural en el indigenismo mexicano.

Entre 1917 y 1920 es director de la Escuela Internacional de Arqueología y de Etnología Americanas, centro dedicado a la investigación, no a la docencia, cuya dirección había estado en manos de ilustres representantes del mundo antropológico (Eduardo Seler, Franz Boas y Alfred M. Tozzer). Pero, al mismo tiempo, Gamio está al frente del primer organismo estatal dedicado a la promoción indígena, la Dirección de Antropología (1917-1924). El origen de dicho organismo se debió al mismo Gamio, quien en el 2_ Congreso Científico Panamericano (Washington 1915), como presidente de la delegación mexicana, propuso *la creación de un instituto de acción practica inmediata en cada una de las naciones indo-latinas, que se encargara de estudiar los problemas aborígenes en todas sus manifestaciones sociales, en el presente y en el pasado, exclusivo objeto de impulsar su desarrollo e incorporarlas a la civilización contemporánea*[22]. En 1920 funda la revista *Ethnos*, para la vulgarización de estudios antropológicos de Mesoamérica. Ocupa diferentes cargos en la administración mexicana, casi siempre relacionados con su especialidad de antropólogo, y cuando en 1940, al celebrarse en Pátzcuaro el 1º Congreso Indigenista Interamericano, con la participación de los más destacados indigenistas del continente, se decide crear en la ciudad de México el Instituto Indigenista Interamericano, Gamio será su primer director, cargo que desempeña hasta su muerte en 1960.

En las obras de Gamio pueden señalarse cuatro temas. Uno, los problemas sociales con la ideología de la revolución mexicana, como *Forjando patria* (1916) y *Hacia un México nuevo* (1935). Otro, el estudio

22 Citado por Juan Comas, *La antropología social en México: trayectoria y antología.* México, 1964, Instituto Indigenista Interamericano, p. 21.

científico del mundo indígena, como *La población del Valle de Theotihuacán*, México, 1922, Secretaría de Educación Pública, 3 tomos, obra colectiva dirigida por Gamio, cuya introducción, síntesis y conclusiones fueron su tesis doctoral en Columbia. Tres, el tema de los braceros y de la inmigración mexicana, *Mexican Inmigration to the United States: A Study of Human Migration and Adiustment* (1930) y *The Mexican Inmigrant: His Life Story* (1930), publicados ambos en la universidad de Chicago y el segundo en castellano por Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM (1969). Y cuatro, el indigenismo en general, como *Consideraciones sobre el problema indígena*, México, 1948, Instituto Indigenista Interamericano, donde se recogen las editoriales de Gamio en la revista *América Indígena* del sexenio (1942-1948)[23].

Al hablar de los aportes de los tres grandes indigenistas mexicanos de este período, es difícil señalar el aporte original de cada uno. Porque trabajan desde la misma plataforma institucional, y así Gamio y Aguirre serán directores del Instituto Indigenista Interamericano, y Caso y Aguirre del Instituto Nacional Indigenista de México, y porque juntos moldean el indigenismo oficial mexicano, que va a influir mucho en el continente. De todos modos, Gamio es el iniciador y él plantea los aportes que Caso y Aguirre completan y someten a prueba en la praxis indigenista. Entre tales aportes de Gamio señalo dos:

2.1. La identidad del indio y su integración

En aquel momento, en que se descubría que los indios, a pesar de todo, seguían siendo diferentes y en que se montaban programas en favor de los indios, era importante identificarlos. Gamio trata muchas veces el tema y se inclina por una definición de corte culturalista. En sus *Consideraciones* afirma:

> *Solo pueden ser clasificados como indígenas, sin discusión alguna, aquellas personas cuya filiación es estrecha y conjuntamente autóctona, en cuanto a raza, cultura e idioma, pero es probable que ya no existan tales seres hu-*

23 En la reedición del último libro (México, 1966, Instituto Indigenista Interamericano) hay una bibliografía de Gamio preparada por Comas, pp. 260-274. Puede consultarse el libro de Ángeles González Gamio, *Manuel Gamio. Una lucha sin final,* México, 1988, UNAM.

> *manos o, si acaso, en muy remotos e ignorados rincones del continente. En vista de esto, se han propuesto clasificaciones aisladas a base de características raciales, culturales o lingüísticas o bien fundándose en las necesidades y deficiencias cualitativas y cuantitativas de los grupos considerados*[24]*, pero casi todas ellas son discutidas por los siguientes y por otros motivos que ya no sería oportuno abordar aquí: la racial no es aceptada, porque los métodos antropológicos todavía no permiten distinguir al indígena puro del mestizo; se objeta la lingüística, porque excluye a individuos que sólo hablan español aun cuando sigan poseyendo características autóctonas en cuanto a raza y cultura. Las basadas en apreciaciones de tipos culturales y en determinación de necesidades y deficiencias parecen ser las más convenientes, pero su elaboración requiere largo tiempo y cuantiosos elementos técnicos y económicos, de que no todos los países pueden disponer (1966: 177).*

Aunque Gamio se decide por la clasificación cultural, es decir el conjunto de rasgos de origen indígena, y por la "indigencia" o marginalidad de determinados grupos étnicos, pues enfoca la población indígena como un problema social que hay que resolver, reconoce que en México *puede adaptarse la* (definición) *lingüística para los fines prácticos que persigue la nación, en tanto se cuenta con otra más satisfactoria.*

Como la cultura indígena es la base de la identidad indígena para Gamio, él da mucha importancia a la arqueología. No hay que olvidar que comenzó estudiando dicha materia en 1906 en el Museo Nacional y que realizó con Boas los primeros trabajos de estratigrafía del valle de México. En *Forjando patria* señala que la arqueología estudia las manifestaciones materiales (arquitectura, cerámica, útiles domésticos, etc.) e intelectuales (ideas éticas y estéticas, conocimientos religiosos y científicos, organización social, etc.) de las sociedades prehispánicas y que *el conocimiento de estas manifestaciones contribuye a explicar las características que durante la época colonial distinguieron a la población mexicana y permite, por tanto, abordar autorizadamente el estudio de la población actual, cuyo conocimiento constituye sin duda el verdadero evangelio del buen gobierno* (1960: 59). Pero en Gamio la arqueología no sólo sirve para conocer la vida social de los antiguos mexicanos antecesores de los

---

24 Se refiere al artículo de Oscar Lewis y Ernest Maes, "Base para una nueva definición del indio", *América indígena*. Vol. 2, pp. 107-118.

indios actuales, sino también permite sentir el arte prehispánico. Como ejemplo, recojo reflexión sobre la célebre cabeza del Caballero Águila en *Forjando patria*. No debe olvidarse que esto se escribía en 1916, cuando apenas estaba naciendo la antropología cultural norteamericana:

> *Para que el Caballero Águila despierte en nosotros la honda, la legítima, la única estética que la contemplación del arte hace sentir, es necesario (…) que se integren la belleza de la forma material y la comprensión de la idea que ésta expresa. El termino «Caballero Águila» es indeterminado e inexpresivo. Debemos saber dónde y cuándo vivió y cómo y el por qué de su vida. El Caballero Águila no es un discóbolo, ni un gladiador romano. Representa el hieratismo, la fiereza, la serenidad del guerrero azteca de las clases altas. El escultor que lo hizo, estaba connaturalizado con la época de su florecimiento, fue espectador de sus combates, de sus derrotas y de sus triunfos y de todas esas visiones épicas surgió de su mente, embellecido y palpitante el tipo de la raza: se mira en él la inmutabilidad, el reposo en que parecen dormir ante el dolor y el placer los rostros indígenas; el cruel orgullo de los hijos de México, la señora de aquel entonces, señora y dueña de los comarcas teñidas de sangre y estremecidas del valor; la abstracción mental, producida por el ambiente religioso de sangrientos ritos (…). Sólo así, conociendo sus antecedentes, podemos sentir el arte prehispánico (1960: 46).*

La identidad indígena, que es producto de la historia mexicana, hay que salvarla, al menos en todos los rasgos positivos. Por eso, la población indígena no debe asimilarse a la población nacional, sino **integrarse** con ella en un verdadero intercambio de valores de valores. Lo que se asimila se hace semejante al todo, lo que se integra se hace parte del todo, pero conservando la propia identidad. En sus *Consideraciones*, Gamio se pregunta si *hay que retroceder a los grupos indomestizos al modo de vivir que tenían antes de la conquista (…) o bien convendría extirpar radicalmente la cultura indígena de esos grupos, substituyéndola en su totalidad por la extranjera,* y partiendo de que *tanto la cultura autóctona como la extranjera ostentan altas virtudes y adolecen de desventajas,* concluye que hay que seguir una vía media, quedándose con lo bueno de cada cultura en un mestizaje fecundo. Al hacer un juicio sobre la cultura autóctona, Gamio la califica de *natural y espontánea (…), porque ha sido elaborada durante millares de años bajo la influencia del mismo ambiente*

geográfico en que hoy florece, pero *incapaz de satisfacer las exigencias de la vida humana contemporánea* por sus defectuosas herramientas y por sus deficientes hábitos higiénicos y médicos; pero teme que la introducción de nuevas técnicas mate el arte indígena y sostiene que

> *la cultura indígena es la verdadera base de la nacionalidad en casi todos los países americanos y se distingue, entre otras cosas, por su bella y épica tradición, altas manifestaciones éticas y estéticas, excepcionales dotes de persistencia contra toda clase de obstáculos y adversidades, mucho menor sujeción al extremo y perjudicial egoísmo individualista que impone la cultura extranjera, etc. (1960: 13-14).*

Ya se verán la ulterior elaboración de este concepto y su confrontación con la realidad en Caso y las críticas de los que cuestionan la meta integracionista, pero todo eso no menoscaba el mérito de Gamio, al acuñar el concepto de integración indígena.

2.2. Nacimiento del indigenismo científico

En el México moderno Gamio es el primer indigenista científico y el verdadero padre de la nueva orientación en favor de la población indígena; pero, como otros "fundadores de escuela", como su maestro Boas y como Mauss, no tiene una obra escrita definitiva y es superado por sus propios discípulos. Ya se vio que fue el primer antropólogo mexicano que obtiene el doctorado. Su obra más importante es *La población del Valle de Theotihuacán*, que es un trabajo colectivo de la Dirección de Antropología. Gamio parte de la heterogeneidad cultural, lingüística y económica de la población mexicana y cree necesario investigar su situación y los medios adecuados para promover su desarrollo integral, tanto por el Estado como por organizaciones privadas, preparando así *el acercamiento racial, la fusión cultural, la unificación lingüística y el equilibrio económico de dichas poblaciones, las que sólo así formaran una nacionalidad coherente y definida y una verdadera patria*[25].

Para realizar su investigación, Gamio divide México en diez regiones culturales, que debían estudiarse sucesivamente. De hecho, como ha ocurrido con tantos proyectos indigenistas, sólo se estudió la pri-

25 Citado en Comas, *op. cit.*, pp. 92-93.

mera región, que comprendía los estados de México, Hidalgo, Puebla y Tlaxcala, cuya muestra representativa fue el valle de Theotihuacán. El estudio tenía dos objetivos: a) *conocer las condiciones de propiedad, producción espontanea, producción artificial y habitabilidad del territorio (…) y deducir los medios para mejorarlo eficazmente,* y b) *investigar los antecedentes históricos, el actual estado físico y los diversos aspectos de civilización o cultura, que presenta la población del citado valle, así como los medios adecuados y factibles que deben aplicarse para procurar su mejora física, intelectual, social y económica*[26]*;* por eso, era un *estudio integral,* que debía abordar la situación marginal de la población indígena como un todo desde todos sus aspectos.

El concepto de estudio integral es central en el indigenismo mexicano. El resultado de la investigación se publicó en tres tomos de más de mil quinientas páginas, donde colaboran 21 científicos, y puede considerarse un verdadero hito en la antropología mexicana[27].

Gamio no sólo inicia el camino de indigenismo, sino que durante dieciocho años influye ampliamente en el indigenismo continental desde la dirección del Instituto Indigenista Interamericano. En los editoriales de la revista *América Indígena*, que sigue siendo una revista importante para conocer la problemática indígena americana, puede conocerse el pensamiento de Gamio. Pero el Instituto, con Gamio, no sólo desarrolló una labor de divulgación, sino que promovió investigaciones, reunió periódicamente a los indigenistas del continente en congresos (Pátzcuaro, 1940; Cusco, 1949; La Paz, 1954; Guatemala, 1959) y patrocinó algunos programas de antropología aplicada, aunque este trabajo debía ser realizado más bien por los institutos indigenistas nacionales.

---

26 *Ibíd.,* p. 93.

27 En 1921 la Dirección de Antropología quiso recoger una serie de monografías etnográficas sobre cada grupo étnico mexicano. Por diversas, dicha serie se concluyó en el Departamento de Educación Indígena y la publicó Carlos Basauri, *La población indígena en México.* México, 1940, Secretaría de Educación Pública, 3 vols., 1. 626 págs.

3. Alfonso Caso (1896-1970)

Mexicano, estudia arqueología, antropología, derecho y filosofía. Era hermano menor del célebre filósofo Antonio Caso. Ejerce la abogacía y trabaja en la docencia y la administración pública, llegando a ser, por un breve período, rector de la Universidad Nacional Autónoma de México. En 1927 funda la *Revista mexicana de estudios antropológicos*. En 1931 descubre la famosa tumba de Montealban (Oaxaca), con lo que se consagra como arqueólogo, y de hecho sus principales obras son en ese campo: El *pueblo del sol* (1953), *El tesoro de Monte Albán* (1969) y *Reyes y reinos de la Mixteca* (1970), publicadas todas por el Fondo de Cultura Económica. Puede decirse que, si la arqueología no llega a dar profundidad a un indigenismo, que trabajó siempre con grupos indígenas marginales, le da legitimidad, al recordar que los actuales indios descienden de las altas culturas indígenas. Pero, en esta historia, los escritos de Caso que más interesan son los de indigenismo. En 1917 aparece su primer ensayo sobre el tema y luego escribe otros muchos, si bien no escribió ninguna obra teórica importante; hay una selección de sus artículos en su obra *Indigenismo*, México, 1958, Instituto Nacional Indigenista, y otra, en *La comunidad indígena*, México, 1971, Sep-Setentas. Cuando en 1948, se funda el Instituto Nacional Indigenista, Caso se hace cargo de la dirección, tarea que desempaña durante casi un cuarto de siglo hasta su muerte. Allí elabora una teoría y una praxis indigenistas, que orientaron por mucho tiempo la acción gubernamental con la mayoría de los grupos étnicos de México y que son sus aportes a esta historia.

3.1. Principios de la acción indigenista

En su trabajo "Los ideales de la acción indigenista" escribe:

Entendemos por indigenismo en México, una actitud y una política y la traducción de ambas en acciones concretas. Como actitud, el indigenismo consiste en sostener, desde el punto de vista de la justicia y de la conveniencia del país, la necesidad de la protección de las comunidades indígenas para colocarlas en un plano de igualdad, con relación a las otras comunidades mestizas que forman la masa de la población de la república. Como política, el indigenismo consiste en una decisión gubernamental, expresada por medio de convenios internacionales, de actos legislativos y administra-

tivos, que tiene por objeto la integración de las comunidades indígenas en la vida económica, social y política de la nación[28].

Esta actitud protectora e integracionista la resume Caso en catorce puntos:

1. El problema indígena en México no es racial, pues la sociedad mexicana rechaza toda discriminación racial, sino que es un problema cultural, por conservar los grupos indígenas su propia cultura, diferente a la cultura nacional mestiza.

2. Las limitaciones del indígena no son congénitas, sino producto de hechos históricos o sociales cuya responsabilidad recae en la otra parte de la población, y así pueden superarse.

3. La acción indigenista no se refiere al individuo como tal, pues éste no sufre discriminación al abandonar su comunidad, sino a la comunidad.

4. La aculturación de las comunidades indígenas debe hacerse en provecho de dichas comunidades y no del país (es decir, hay que librar al indio de México, no a México del indio), para insertarlas en el proceso productivo del país, aunque todo mejoramiento de las comunidades indígenas beneficiará al país.

5. La acción indigenista debe ser regional, pues las comunidades indígenas forman un sistema económico y social con alguna ciudad mestiza (comunidades satélites-ciudad metrópoli), y *sería imposible el desarrollo aislado de una comunidad, si no se desarrolla al mismo tiempo toda la zona a que pertenece.*

6. La aculturación de las comunidades indígenas debe contar con la aceptación de los destinatarios, pues asume un *concepto relativista de la cultura, así como una clara posición democrática;* por eso hay que comenzar por investigar las aspiraciones de la comunidad y hay que emplear métodos persuasivos en la aceptación de los nuevos patrones culturales.

7. Hay que *respetar en la comunidad indígena todo aquello que no oponga a su desarrollo y a una mejor vida,* sin recurrir a los procedimientos gubernamentales de obligar a los indios a aceptar patrones de ves-

---

28 En Realidad y proyectos: 16 años de trabajo, México, 1964, Instituto Nacional Indigenista, p. 11.

tido o de vivienda de tipo occidental; los valores positivos de la cultura indígena, como el régimen comunal de tierras, la producción artística, etc.) no deben destruirse, sino fomentarse.

8. La acción indigenista no sólo debe contar con la aceptación de la comunidad, sino con su participación, de modo que los indios colaboren en la implementación de los proyectos, sin que se den simples regalos.

9. Como los fenómenos sociales tienen múltiples causas, *para lograr la transformación cultural y económica de una comunidad es indispensable la acción integral.* Por eso hay que promover, simultáneamente, el cambio en todos los aspectos de la cultura: tecnología agrícola, sistema educativo, prácticas curativas y también *cambio del concepto que se tenga sobre el hombre y el mundo, modificando las ideas de la propia comunidad en relación con lo que sabemos desde el punto de vista científico.*

10. No hay que mantener las comunidades indígenas como tales, ni tampoco restaurar los elementos indígenas perdidos, sino que hay que proporcionarles los medios necesarios para que se transformen e identifiquen con las demás comunidades mestizas del país.

11. Tampoco hay que mantener las comunidades indefinidamente en tutelaje, como menores de edad, sino por un período de tiempo, hasta que la comunidad haya aceptado los cambios indispensables y genere sus propios líderes para esa tarea.

12. No hay que establecer *reservaciones* indígenas como en los Estados Unidos, pero sí hay que dar un trato diferencial hasta que la comunidad esté en camino de su integración.

13. La acción indigenista no debe provocar innecesarias tensiones y conflictos dentro de la comunidad, aunque no pueda evitarlos del todo; además es un proceso educativo, que exige tiempo, que *no esta marcado por el deseo del que educa, sino por la capacidad del educando.*

14. Estos principios no son inmutables, sino que deben revisarse a la luz de la investigación y de la praxis sociales.

Esta declaración de principios me sugiere estos comentarios. En primer lugar, se basa en la definición del indio y en el concepto de integración de Caso, recogidos en el capítulo I. Como ya observaba allí, para

Caso, el indio no es un individuo aislado, sino la comunidad indígena. Tal definición combina las cuatro variables más empleadas en las definiciones del indio (raza, cultura, lengua y conciencia de grupo), responde a la necesidad del indigenismo de identificar el sujeto de sus programas y tiene un enfoque excesivamente culturalista. Con razón, Stavenhagen observa:

> *Esta definición ya no considera al indígena como un ser aislado, sino como miembro de un grupo social bien delimitado. Pero el autor reduce la calidad de indio a un sentimiento subjetivo y también introduce consideraciones raciales, al diferenciar la comunidad indígena de las comunidades de "blancos y mestizos". No encontramos en esta definición los elementos necesarios para un análisis de las relaciones que existen entre los indios y los ladinos; por el contrario, la definición de Caso acentúa la idea de que tenemos aquí dos mundos culturales autóctonos, que se encuentran yuxtapuestos casi al azar*[29].

Sobre la incorporación del indio, ya se vio en el capítulo I que Caso decía que, *para resolver el problema indígena,* sólo hay una camino: *incorporar las comunidades indígenas a la gran comunidad mexicana* y *conservar lo que las comunidades indígenas tienen de positivo y útil: su sentimiento de comunidad y de ayuda mutua, sus artes populares y su folklore.*

En segundo lugar, dicha declaración supone la teoría del desarrollo de la comunidad, tan de moda en la década de los años cincuenta y sesenta (acción integral, aceptación y participación de la comunidad, cambio con el menor número de tensiones, etc.), que era propia de la escuela cultural norteamericana[30].

En tercer lugar, dicha declaración insinúa ya el desarrollo regional en el punto 5, pero su formulación es todavía muy tímida, pues se habla del desarrollo simultáneo de la comunidad indígena y de la zona a que pertenece, pero no se habla de romper las relaciones de dominación de los ladinos sobre los indios. Tal formulación teórica la hará explícita Aguirre

---

29 Rodolfo Stavenhagen, *Las clases sociales en las sociedades agrarias.* México, 1971, Siglo XXI, p. 197.

30 Puede consultarse a Roger Bastide, *Antropología aplicada.* Buenos Aires, 1972, Amorrortu, donde se compara la aculturación planificada en el contexto capitalista y socialista.

Beltrán y, por los intereses creados del gobierno con los ladinos, apenas se pondrá en práctica en los programas del Instituto Nacional Indigenista, dirigidos por Caso y Aguirre Beltrán, como lo reconoce este último.

En cuarto lugar, el punto más discutible de la declaración es el de los valores positivos y negativos, que las comunidades indígenas debían conservar o rechazar. En su reseña necrológica de Caso, Aguirre habla de los dos grandes influjos que tuvo aquél, la arqueología y el positivismo:

> *Además del antecedente arqueológico es necesario tomar en cuenta premisas conceptuales diversas, que don Alfonso internalizó durante sus años juveniles, todas ellas impregnadas de la filosofía positivista de Compte que Gabino Barreda, con gran inteligencia, reinterpretó en la realidad nacional. La doctrina del orden, el progreso y la libertad del médico mexicano tuvo la virtud prodigiosa de hacer que sus adherentes, sin apartarse de la política conservadora original, se concibieran a sí mismos como liberales. Según las propias palabras de Caso, el positivismo de Barreda intensificó "el estudio de la ciencia que era entonces, como es ahora, el más firme cimiento de la libertad y de la democracia"*[31].

Sin embargo, es sabido que la cosmovisión de la ciencia se limita al campo empírico, y que hay aspectos de la vida humana que escapan a la visión científica; por eso, las sociedades indígenas pueden tener un desarrollo humano sin hacer de la ciencia el centro de su cosmovisión, y mucho menos de la ciencia occidental, por lo que hoy se habla de etnociencia. Además, aquí late el viejo problema sobre la valoración de las culturas; éstas son sólo respuestas colectivas a las necesidades humanas, que se transmiten de generación en generación y que el grupo considera propias; pero, en la respuesta colectiva puede haber cosas erróneas y las culturas deben ser juzgadas, no desde los valores de otras culturas, sino desde los valores humanos universales.

3.2. La praxis indigenista

Pero el aporte más importante de Caso ha sido la organización de programas concretos de antropología aplicada en distintas regiones indígenas de México de acuerdo con los principios presentados. Cada

31 "Alfonso Caso (1896-1970)", *América Indígena* (México), 31 (1971), p. 234.

programa formaba en **centro coordinador**, llamado así porque debía coordinar la acción de los distintos ministerios del gobierno mexicano para promover el desarrollo socio-económico y la integración de las zonas indígenas. Así se dio una solución intermedia al problema de los Institutos Indigenistas, a cuya fundación se comprometieron los gobiernos americanos en el congreso de Pátzcuaro: no se creó un instituto puramente asesor, como de hecho ocurrió en el Perú, ni tampoco se creó una burocracia estatal paralela que prestara servicios sólo a la población indígena, pues iba contra el principio liberal de igualdad de todos ante la ley, sino un centro que coordinara la acción de los servicios estatales, teniendo en cuenta que los burócratas estatales no tenían interés, ni preparación para tratar los indios.

El primer centro coordinador se fundó en Chiapas en 1950, teniendo como sede central San Cristóbal de Las Casas, no por el motivo simbólico de ser la sede episcopal de Bartolomé de Las Casas, sino por su ubicación estratégica en la región zeltat-tzotzil; el número de centros coordinadores fue creciendo lentamente, de modo que al morir Caso eran ya 12, pero con la reestructuración de INI durante el gobierno de Echevarría, los centros llegaron a 70. Las principales características de los centros coordinadores son:

a. Tienen su sede administrativa en la *ciudad metrópoli* e influyen en un territorio intercultural donde se señalan cuatro áreas de acción: área de *demostración,* que se la zona donde se promueve el cambio dirigido por medio de escuelas, clínicas y demás agencias de desarrollo; área de *difusión,* que es la zona donde a la larga se producen también cambios por el impacto del efecto-demostración, si bien el INI no tenga agencias por falta de recursos o por la misma resistencia indígena; área de *migración,* que son las zonas donde concurren los indios fuera de sus *regiones de refugio* en busca de trabajo y donde debe hacerse una labor de vigilancia para evitar la explotación indígena; y área de *movilización,* que son las zonas disponibles a las cuales el INI trata de trasladar los excedentes de la población indígena, organizando colonias.

b. En la organización del centro hay un director, que ordinariamente es un antropólogo, así, por ejemplo, en San Cristóbal lo fueron sucesivamente Aguirre Beltrán, Julio de la Fuente, Ricardo Pozas y Al-

fonso Villa Rojas; además, un comité ejecutivo, formado por los jefes de los distintos departamentos. Es de notar que los antropólogos tienen el mayor poder de decisión, cuando en otros programas de desarrollo se han limitado a ser asesores no consultados o poco escuchados.

c. Los departamentos se ocupan de los distintos aspectos del desarrollo integral: educación (escuelas bilingües, alfabetización de adultos, etc.), salubridad e higiene (clínicas, postas sanitarias, campañas de vacunación y extirpación de enfermedades, etc.), economía (tenencia de la tierra y asesoría legal sobre la tenencia, extensionismo agropecuario, artesanías, cooperativas de consumo, etc.), caminos y construcciones (vías de comunicación, urbanismo de centros poblados, concentración de población dispersa, edificios comunales, etc.). El número y la clase de los departamentos de cada centro está en función de las necesidades del grupo indígena respectivo. Deliberadamente el INI no quiso intervenir en los campos de la organización política y religiosa, por temor a una reacción violenta de los indios, al sentir su propia identidad amenazada, y por suponerse que los demás cambios inducidos acabarían por influir en dichos campos.

d. Cada centro debe tener, además, un departamento de antropología para estudiar los problemas que se presenten a los demás departamentos (adopción de nuevas técnicas, relaciones interétnicas, etc.). Pero, en la práctica casi nunca funcionó por diferentes razones: muchas veces el único antropólogo era director del centro y estaba absorbido por la rutina administrativa; otras veces, el departamento de antropología se convirtió en una especie de oficina de relaciones públicas o, simplemente, no se implemento para tener más recursos para otros departamentos que tenían logros más inmediatos y éxito estadístico en los informes del sexenio. De todos modos, el principio de tener en cada centro un departamento de antropología es un punto a favor de Caso y de los organizadores de los centros coordinadores.

e. Se desarrollan y perfeccionan varias técnicas de *desarrollo de la comunidad indígena.* Entre éstas destaca la preparación de *promotores,* que son líderes de las mismas comunidades, seleccionados de ordinario entre los adultos jóvenes, y a los que se capacita en una línea determinada, como maestro, sanitario, técnico agropecuario, etc., y con una cierta

mística, en cursos intensivos de corta duración, que se desarrollan en la sede del centro. La especialización limitada y hecha *in situ* pretende evitar el desarraigo del medio cultural y la excesiva especialización, que puede hacer que los promotores se conviertan en intermediarios y explotadores de los demás indígenas, lo que no siempre se logra, pues algunos promotores entran en un acelerado proceso de *ladinizacion.* Otro terreno donde los centros lograron buenos resultados fue el de la medicina: los médicos aceptaron a menudo como promotores sanitarios a curanderos indígenas y procuraron hacer una *traducción* de las enfermedades, de los síntomas y de los remedios a las categorías culturales de los indígenas[32]. Un tercer campo interesante fue el de la educación de adultos, con técnicas como la del teatro guiñol, con dos personajes antagónicos que representaban al *conservador* y al *progresista* y discutían las innovaciones que estaban apareciendo en la comunidad.

Es difícil hacer un juicio de conjunto de la praxis indigenista dirigida por Caso desde la oficina central del INI en la ciudad de México. El antropólogo alemán Ulrich Kohler hizo una evaluación del trabajo del coordinador de Chiapas. En las conclusiones analiza los resultados reales de cada uno de los departamentos, discute el enfoque (la meta integradora, le planteamiento regional y la selección de prioridades) y los métodos de introducción de innovaciones, y examina la contribución de los antropólogos sociales. No puedo reseñar cada uno de los puntos. Sobre la integración de los indios Kohler dice:

> *Un problema fundamental estribaba en que los indígenas probablemente admitirían aquellas acciones que tendieran a elevar su standard de vida, pero, en cambio, ya no verían con buenos ojos la paulatina aproximación de su manera de vivir a la de los ladinos, ni su incorporación social a la sociedad nacional. En caso de que se orientaran los programas regionales con arreglo a los deseos de los indígenas, las acciones tal vez tendrían que haberse planteado de tal manera que propiciaran una independencia cultural todavía mayor de las comunidades indígenas. El mayor beneficio que el gobierno hubiera podido hacer a los indígenas, hubiera consistido en*

32 Yo lo vi personalmente en mis visitas a varios centros coordinadores en 1961 y 1963. Puede consultarse la monografía de William R. Holland, *Medicina maya en los Altos de Chiapas.* México, 1963, Instituto Nacional Indigenista.

> *evacuar por la fuerza a los ladinos que viven en los municipios donde aquellos dominan o en establecer leyes especiales que protegieran a los indígenas de San Cristóbal en su trato con los ladinos. Esto significa que una mayor consideración de los deseos de los indígenas habría ponderado la creación de reservaciones para ellos. Tal política dista mucho de los criterios que maneja el gobierno mexicano, entre otras cosas, porque de esa manera no pueden ofrecer soluciones correctas. Una reservación para indios en los Altos de Chiapas no podría subsistir económicamente, ni ofrecería una base suficiente para el desarrollo cultural propio de los indígenas, dentro de la tendencia ya generalizada de adaptarse al conocimiento técnico moderno. Además la creación de reservaciones se opondría diametralmente a la política que se sigue en México*[33].

El juicio más global de la praxis indigenista de Caso la hizo Alejandro M. Marroquín en *Balance del indigenismo: informe sobre la política indigenista en América*, México, 1972, Instituto Indigenista Interamericano. Los principales logros que este autor ve en el indigenismo mexicano son: *el Indigenismo mexicano ha tenido éxitos muy positivos, que lo colocaron como vanguardia y guía del indigenismo del continente,* por su acertada *fundamentación teórica,* por haber logrado *sensibilizar a muchos funcionarios y a sectores importantes de la población civil frente al problema indígena* y por haber roto *el aislamiento milenario de muchas tribus (…), reducir en las poblaciones ladinas las actitudes discriminatorias frente al indígena y (…) promover cambios socio-económicos en la vida de las comunidades, de verdadera importancia,* tales como el mejor aprovechamiento de los recursos, la liquidación del sistema de *enganche* indígena, y el mejoramiento del nivel de vida, etc. *Todo esto queda en el haber del INI como una labor sumamente positiva*[34].

En cambio, para Marroquín resulta negativa la dispersión de la acción indigenista mexicana, que no sólo está en manos de diferentes organismos estatales, como el Departamento Agrario, el Banco de Crédito Ejidal, la Comisión del Yaqui, el Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital, varias Secretarías de Estado, etc., sino también que tienen a veces políticas opuestas. Por ejemplo, la Secretaría de Educación tiene muchos

---

33 Ulrich Köhler, *Cambio cultural dirigido por los Altos de Chiapas* (1969), México, 1975, Instituto Nacional Indigenista, p. 333.

34 Marroquín, *op. cit.*, pp. 110-111.

internados indígenas, en donde la gran mayoría de los que estudian no regresan a sus comunidades, y practica en sus escuelas una política de castellanización directa en contra de la castellanización indirecta del INI[35]. Es también negativo para Marroquín, el que *en los últimos años, hasta 1970, la acción indigenista se ha desviado de sus cauces primigenios,* puesto que apenas atiende a una quinta parte de la población indígena, ha perdido su enfoque regional y en las comunidades se ha fomentado el desarrollo individualista. Además, *no se han hecho cambios estructurales en las regiones de refugio y, por consiguiente, no se ha modificado la ecuación ladino-indígena, que es de explotación y opresión de los indios.*

Son también negativas la falta de planificación del INI, la disminución del influjo de los antropólogos, la ausencia de *un enfoque político auténticamente indigenista,* la limitación financiera, por un presupuesto que no crece y del que en 1970 el 51 % se iba en pagar sueldos, la falta de coordinación entre el INI y las demás agencias estatales, actuando el INI como simple mediador sin autoridad coactiva, la ausencia de una política de formación del personal, que se ha burocratizado mucho, y, finalmente, las frustraciones que han sufrido muchos grupos indígenas beneficiados por no haberse satisfecho las aspiraciones crecientes despertadas o por no poderse resolver los nuevos problemas, nacidos de los cambios que se han introducido[36]. Marroquín concluye:

> *En resumen, podemos decir que la labor del INI presenta aspectos muy positivos, pero que desgraciadamente también tiene aspectos negativos que necesitan corregirse a la mayor brevedad; por otra parte, la mayoría de los aspectos positivos se ubican en el pasado del Instituto, pues a partir de los últimos seis años (1964) se inicia en el INI un período de franca declinación, cuya caracterización simbólica nos la da el retorno de familias chamulas[37] y de otros grupos indígenas a la selva lacandona, después de haber vivido más de veinte años bajo la protección del INI. Este retorno a la vida selvícola bajo la presión de la miseria y el hambre expresa el fracaso de*

---

35 Ibíd., p. 111.

36 Ibíd., pp. 112-118.

37 Los chamulas son un grupo tzoltzil, situado junto a San Cristóbal de Las Casas, que fue estudiado por Ricardo Pozas en *Chamula. un pueblo indio en los Altos de Chiapas.* México, 1959, Instituto Nacional Indigenista.

una política indigenista que, bien orientada teóricamente, fue lentamente carcomida por la herrumbre burocrática[38].

Sin negar el influjo de la "burocratización del carisma", creo que lo negativo de la praxis indigenista que montó Caso tiene raíces más profundas, que hay que buscar en el mismo planteamiento integracionista hecho por un estado paternalista que trata de no crear conflictos en el seno de las comunidades indígenas ni en las regiones interculturales donde los ladinos, no sólo conviven con los indios, sino que casi siempre viven de los indios. Son problemas que agitan los que replantean el indigenismo en términos políticos y que se estudiarán en el capítulo X de esta obra. Mientras tanto, el anciano patriarca Caso seguía dirigiendo la nave que había fabricado con el pobre resultado que anota Marroquín. Algunos especulaban entonces en México que el INI iba a desaparecer y que se estaba esperando que muriera Caso para decidir la liquidación

---

38 Marroquín, *op. cit.,* p. 118. Además de la crítica global de Marroquin, hay criticas a puntos más concretos; por ejemplo, el antropólogo holandés R. van Zantwijk, en su obra *Los servidores de los santos: la identidad social y cultural de una comunidad tarasca de México* (1965), México, 1974, Instituto Nacional Indigenista, analiza dos de los puntos que el INI no quiso abordar en sus centros coordinadores, a saber, la organización política y la religiosa. Sobre la integración de la cultura indígena y mestiza defendida por Alfonso Caso, van Zantwijk opina que *sí es posible, hasta cierto punto. Muchos países culturalmente heterogéneos tienen minorías étnicas de alto nivel social y económico, pero que han conservado una lengua y una literatura propias, como las Indias, la URSS, los Países Bajos y Suiza. Pero en estos casos se trata más bien de un "desarrollo que conserva una forma de identidad cultural" que de un "desarrollo que conserva los aspectos positivos". La primera forma es más dinámica, porque incluye nuevos aspectos (…). Para él (Caso) los "aspectos positivos" de las culturas indígenas (…) no deben ante todo contribuir a la conservación de la identidad indígena, sino más bien contribuir al enriquecimiento de la identidad nacional (…). Nos preguntamos si no exagera la posibilidad de dirigir el proceso de desarrollo (…). Sus obras (de Caso) no son muy explícitas sobre la manera como esto se logra (…). Los resultados inmediatos de los métodos prácticos del INI, hoy en día, que el autor ha podido observar en distintos lugares de México, están muy lejos de la realización de este ideal (…). La idea de Caso es sin duda meritoria (…), pero (…), pero una política de selección que pretende cambiar lo "negativo" y conservar lo positivo" no bastará jamás para lograr este fin. Apenas si se puede aplicar el concepto, al hacer los planes para manejar el problema de la integración, puesto que los aspectos "positivos" y "negativos" son interdependientes. El progreso debe verse siempre como un complejo de procesos de desarrollo interdependientes* (pp. 270-271).

del Instituto. Entonces ya se había replanteado el indigenismo y se habían escuchado los gritos de ira en la plaza de las Tres Culturas en el agosto del 68 mexicano.

Pero, al iniciar su presidencia de México Luis Echevarría, se organiza una conferencia cumbre de *todo el mundo indigenista mexicano* –los que trabajan en las diferentes agencias indigenistas y también muchos críticos– con el propio presidente el 13 de septiembre de 1971; dicha conferencia ha sido publicada con el título *¿Ha fracasado el indigenismo?*, México, 1971, Sep-Setentas; como resultado de la discusión el Gobierno incrementó enormemente los fondos para el indigenismo oficial[39]. Este ha seguido funcionando y el INI se prepara, a diferencia de su difunto hermano peruano, a celebrar el medio siglo. Es útil consultar la publicación *Instituto Nacional Indigenista. 40 años*, México, 1988, INI, donde se hace un balance del largo período, donde escriben varios de los directores, expertos de cada campo, representantes indígenas y antropólogos más o menos críticos, se da una información estadística y se recoge la semblanza de los principales indigenistas (Gamio, Caso, Aguirre Beltrán, Luis Chávez Orozco, Julio de la Fuente, Alfonso Fabila, Ricardo Pozas, Moisés Sáez y Alfonso Villa Rojas). Aunque el tema del cambio del indigenismo será retomado en el capítulo X, puede ser útil

---

39 Aguirre, en un artículo publicado en la revista *Comunidad* de la Universidad Iberoamericana de México, sobre "Planeación de las zonas indígenas" (1977, 61, pp. 340-349), enjuicia el indigenismo oficial en el sexenio de Echevarría: *Otro de los momentos creadores del movimiento revolucionario, tal vez el último (…), que dio alta prioridad al desarrollo rural (…) y alentó el crecimiento y vigorización (del indigenismo) como nunca antes se había hecho. El 1º de diciembre de 1970 renació la suprimida Dirección General de Asuntos Indígenas de la SEP con la designación de Dirección General de Educación extraescolar en el medio indígena. Su presupuesto anual de 87 millones de pesos se incrementó (…) a medida que se reforzaba (…) el Plan nacional de promotores bilingües, que le fue incorporado. El presupuesto anual para 1977 asciende a 1. 081 millones de pesos y el número de indígenas, de muy variada procedencia étnica, contratados para desempeñar tareas educativas, suma 14. 500, de ellos seis mil son maestros y el resto promotores. El INI corrió con un aumento paralelo (…), para terminar con un ejercicio de 450 millones de pesos en diciembre del 76. El acrecentamiento se debió a la fundación, anual de 10 centros coordinadores, 59 en seis años* (p. 341).

recoger la opinión de Miguel Limón Rojas, director del INI, cuando se celebraban los cuarenta años:

> *Cuando el INI fue creado, el indigenismo sostenía aún la idea de que la incorporación total de los indios a la sociedad mestiza era inevitable y podría lograrse con el impulso del Estado en un horizonte de tiempo previsible. A cuatro décadas de sistancia existe un cambio sustancial en la visión que se tiene del panorama indígena de México, el cual se debe, principalmente, a la voluntad de sobrevivencia de los propios grupos étnicos, a la fuerza de sus culturas y a su capacidad de asimilar influencias externas, sin perder los elementos constitutivos de su identidad (…).*
> *Es innegable que la conciencia nacional ha avanzado y con ella se ha transformado nuestra idea de los indios. Hoy se encuentra más extendida la convicción de que la mayor riqueza de la nación reside en su pluralidad cultural*[40].

4. Gonzalo Aguirre Beltran (1908-1995)[41]

Nace en Tlacopan (Veracruz), estudia medicina en la ciudad de México y la ejerce en la ciudad de Huatusco de su estado natal, cuando en 1938, al recoger datos históricos para una monografía sobre la salubridad de la región, se despierta su vocación intelectual y su interés por los archivos. Así publica su primer libro *El señorío de Chuahtochco. Luchas agrarias en México durante el virreinato* (1940), que muestra al mismo tiempo su preocupación social. En 1942 es contratado por el Departamento Demográfico de la Secretaría de Gobernación, dirigido por Gamio, para estudiar un tema apenas analizado, la población negra de México, que es mucho más visible en la costa veracruzana que en la capital. Así escribe su segundo libro *La población negra de México, 1519-1810. Estudio etnohistó*rico, cuya publicación no aceptó el Fondo de Cultura Económica por deficiencias que Aguirre reconoció. Por eso, aconsejado por Metraux, obtiene una beca para estudiar en 1945-1946 en la Northwestern University (Illinois) con Melville J. Herskovits y a

---

40 *Op. cit.*, p. 81.

41 Un excelente trabajo sobre la vida y obra de Aguirre es el de Guillermo de la Peña en *La antropología de México. Panorama histórico,* tomo 9. *Los protagonistas.* México, 1988, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 63-95, reproducido en *Instituto Nacional Indigenista. 40 años.* México, 1988, INI, pp. 355-382.

su regreso publica por fin su obra, que sigue siendo clásica. En 1946 es nombrado director de Asuntos Indígenas en la Secretaría de Educación y así comienza una carrera meteórica en el indigenismo oficial mexicano, donde ha sabido desarrollar un trabajo intelectual, cosa no tan fácil fuera del claustro universitario. Sus principales cargos han sido: subdirector del Instituto Nacional Indigenista, director del Instituto Indigenista Interamericano, subsecretario de Cultura Popular, etc. En 1951 fue el primer director del Centro Coordinador de San Cristóbal de Las Casas, en Chiapas, modelo de los demás centros del INI.

Aunque Aguirre es un antropólogo multifacético, se pueden señalar en sus obras cuatro temas principales, aunque trabajó sobre todo el tercero. En primer lugar, la etnohistoria: *El Señorío de Cuauhtochco*, México, 1940, Fuente cultural, y *La población negra de México*, México, 1946, Fuente Cultural. En segundo lugar, la cultura negra: *Cuijla. Un pueblo negro*, México, 1957, Fondo de Cultura Económica. En tercer lugar, el indigenismo y el cambio cultural: *Problemas de la población indígena de la Cuenca del Tepaltapec.* México, 1952, INI; *Formas de gobierno indígena.* México, 1953, UNAM; *Los programas de salud en la situación intercultural.* México, 1955, III; *El proceso de aculturación.* México, 1957, UNAM; *Medicina y magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial.* México, 1963, INI; *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica.* México, 1967, III; Te*oría y práctica de la educación indígena.* México, 1973, Sep-Setentas; *Lenguas vernáculas, su uso y desuso en la enseñanza: la experiencia de México.* México, 1976, CIESAS; *Antropología médica.* México, 1986, CIESAS; *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos.* Xalapa, 1986, Univ. Veracruzana. Y en cuarto lugar, la defensa del indigenismo integracionista contra los antropólogos críticos, cuando se desató la polémica contra el indigenismo: *Aguirre Beltrán: obra polémica.* México, 1976, CISINAH, edic. Ángel Palerm.

Sin duda alguna Aguirre Beltrán ha sido el indigenista mexicano de más vuelo teórico, pues es el único que formula teorías del cambio cultural, a partir de su rica experiencia en la dirección de programas de antropología aplicada, y también quien defiende más coherentemente

la posición integracionista. Presento estos dos puntos como sus aportes a esta historia:

4.1. Teoría del cambio cultural

Dicha teoría la expone, sobre todo, en *El proceso de aculturación* (1957)[42] y en *Regiones de refugio* (1967). En la introducción de esta última escribe:

> *En nuestra obra El proceso de aculturación hicimos un análisis detallado de la doctrina y los métodos del desarrollo; la filosofía de los programas; los métodos empleados y los fines que persiguen; las motivaciones e incentivos que conducen al cambio. En la presente obra deseamos completar lo entonces dicho, con un enfoque del problema del contacto y el cambio de un orden distinto al cultural. En el presente trabajo pondremos un acento decidido en la estructura social y en el proceso de integración por ella determinada (1967: XV).*

En consecuencia, ambas obras tratan del mismo tema, a saber, la teoría y metodología del proceso de aculturación de las minorías étnicas de las regiones de refugio. Pero la primera se fija más en la aculturación de los grupos indígenas en la región intercultural, mientras que la segunda da un paso más y analiza la estructura social de dicha región; o de otro modo, en la primera, está presente el modelo de sociedad dual, los *modernos* y los *tradicionales,* que deben modernizarse superando la barrera cultural, mientras que en la segunda, se presenta la perspectiva de la dominación *(proceso dominical,* según Aguirre).

---

42 En esta obra se lee: *El proceso de aculturación no propugna la total occidentalización del país, ni su total indianización, sino (…) la consolidación de la cultura mestiza.* (En México) *este proceso sigue en marcha y el indigenismo como ideología y como técnica y método de acción social, ha tomado en sus manos la responsabilidad de conducirlo y de llevarlo a término en un plazo más o menos perentorio* (México, 1970, Universidad Iberoamericana, p. 104). Para de la Peña, este libro *es una obra formidable de reflexión personal sobre la cultura nacional mexicana. Quizás el único antecedente comparable sean Los grandes problemas nacionales de Andrés Molina Enríquez (1909) –y de hecho ambos libros tienen en común la exaltación del mestizaje–; pero en Aguirre Beltrán, a diferencia de Molina (…), el componente racial o biológico se subordina al político-cultural en la formación y definición de los grupos étnicos* (1988: 73).

Como mucho del contenido de *El proceso de aculturación*, como la definición del indio como comunidad, el concepto de la región intercultural con ciudades mestizas metrópolis y comunidades indias satélites, el empleo de promotores indígenas, etc., está ya recogido en "Los ideales de la acción indigenista" de Caso, presento sólo del aporte de *Regiones de refugio*. Llama así Aguirre a las zonas del país habitadas por población indígena, donde *la estructura heredada de la colonia y la cultura arcaica de franco contenido preindustrial han encontrado abrigo contra los embates de la civilización moderna* (1967: XV). Aguirre inicia su análisis afirmando que el cambio cultural es *una de las pocas constantes de la existencia humana* (1967: 2) y que, en toda sociedad, existen fuerzas a favor del cambio, generadas dentro del grupo (invención o descubrimiento) o fuera del grupo (préstamo cultural), y fuerzas contra el cambio, generadas dentro del grupo (el condicionamiento cultural) o fuera del grupo *(el imperio, el control, la autoridad, la sujeción y el dominio externos)* (1967: 1). La acción de las mismas se traduce en cuatro procesos, que Aguirre denomina invención, aculturación, endoculturación y, a pesar de la ambigüedad del término, dominical, en el sentido de dominación:

> *Mientras los primeros motivaron exámenes múltiples y estudios amplios, el último ha merecido escasa consideración o ha sido completamente soslayado por la investigación antropológica. Ello se ha debido, en parte, a que la antropología cultural encauza sus intereses a la interpretación de hechos culturales, no de hechos sociales; y el proceso dominical enfoca su atención a estos últimos.*
>
> *Al confrontar los problemas que sufren las minorías étnicas y la naturaleza de las relaciones interraciales, los antropólogos norteamericanos se abocaron al análisis del proceso dominical, contemplándolo desde el ángulo del prejuicio, de las rivalidades y odios de grupos. Creyeron encontrar la fuente original del proceso en la causalidad múltiple que construyeron sumando los factores económicos y sociales con el miedo, la agresión y los conflictos sexuales. Estos estudios, aunque estimulantes e ilustrativos, abstraen el proceso en sus aspectos psicológico, educativo, económico o legal, y con ello dan una imagen parcial del problema. De haberlo considerado en su totalidad, forzosamente habrían tenido que atacar sus implicaciones políticas, y el hacerlo los hubiera llevado a una arena en la que los científicos se sienten particularmente incómodos [1967, 9].*

Aguirre continúa su análisis describiendo el proceso dominical, que define como *el juego de fuerzas que hace posible la dominación y los mecanismos que se ponen en obra para sustentarla,* sin necesidad de acudir a la coerción física, sino en casos de excepción (1967: 1-11). Luego enumera cinco fuerzas-mecanismos dominicales:

a. La **segregación racial,** *sancionada por la ley y (…) destinada a separar los extranjeros de los nativos y sus mezclas* en un régimen de castas, donde se impide la movilidad vertical; tal segregación se apoya en la supuesta superioridad innata del blanco sobre las razas de color (1967: 11).

b. El **control político,** *que detenta el grupo dominante y deja a la masa sin participación en el gobierno,* aunque los nativos conserven cierto aparato político y cierta aristocracia local. Tal control político se racionaliza, haciendo que los nativos sean incapaces de gobernarse a sí mismos, y puede estar orientado a la incorporación de los mismos a *la cultura colonial para situarlos como proletarios en una sociedad clasista (…) o a dejarlos en el desarrollo de su autoctonía (…) de la sociedad dividida en castas* (1967: 13).

c. La **dependencia económica,** *que reduce a la población indígena a la condición de instrumento de uso;* hay una economía dual, moderna y de subsistencia, y los nativos sólo pueden trabajar en esta última o en la moderna como asalariados; el grupo dominante mantiene el control de la producción y, sobre todo, de la comercialización, y racionaliza este hecho afirmando que los nativos son incompetentes para manejar el sistema de producción (1967: 14).

d. El **tratamiento desigual,** *que otorga, a las poblaciones involucradas en la estructura colonial, tipos distintos de servicios* y, por ejemplo en el campo educativo, se evita expresamente que la educación formal llegue a la población nativa, por ser un fermento contra la situación colonial (1967: 15); en la distancia social, *que limita el contacto entre los grupos a situaciones y normas de comportamiento estereotipados,* y así funciona como un verdadero sistema de castas.

e. La **acción religiosa** o evangélica, que *no tiene por finalidad servir como mecanismo dominical,* sino todo lo contrario, pues busca una

igualdad ecuménica sin distinción de raza o color, pero cuando legítima la situación colonial, se convierte en instrumento de dominio (1973: 16).

A continuación, Aguirre, iniciando ya la aplicación del concepto *proceso dominical* a la realidad social de la América mestiza y en especial a aquellas regiones del continente que han conservado la estructura colonial después de la Independencia, se refiere a los conceptos de regiones de refugio y de minorías étnicas. Las *regiones de refugio* se caracterizan por una ecología hostil (zonas semiáridas, selvas tropicales o regiones montañosas) y por la presencia del grupo dominante en la ciudad metrópoli entre los grupos indígenas dominados. Las *minorías étnicas,* por su parte, son:

> *aquellos grupos de población que no sienten pertenecer a la gran sociedad nacional, que se distinguen del hombre común por la indumentaria que da visibilidad a sus rasgos físicos; por la lengua aborigen que hablan y que los separa de la comunicación nacional; por la configuración de su cultura, tan distinta en muchos aspectos de la occidental y por ser herederos directos de grupos étnicos nativos, vencidos en la aventura de la conquista y sujetos a la dominación extranjera. Estos grupos son considerados genéricamente como indios y, no obstante que suman un número respetable y en algunos casos son más del 50% de la población total del país, sociológicamente son grupos minoritarios (1967: 18).*

La parte más importante de la obra es el análisis de los mecanismos dominicales en las regiones de refugio. No es posible presentar los cinco mecanismos y me limito al económico. La economía tiene una estructura dual: por una parte, la economía de los ladinos, *compuesta por una tecnología maquinista, un medio de intercambio monetario, un sistema de crédito elaborado, con valores, acciones e instittuciones bancarias, empresas privadas y una estructura individualista a la manera occidental* (1967: 128); por otra parte, la economía de los indios es una *economía de subsistencia capaz de sustentar una esfera de prestigio rica* y cuyos principales rasgos son: tecnología muy tradicional, ausencia de vías de comunicación adecuadas, división del trabajo elemental, unidad productiva formada por la familia extensa y un nivel de capitalización muy bajo *(patrimonio hogareño reducido; no hay maquinas o éstas son pocas y rudimentarias; la tierra se encuentra fuera del mercado, es fuente de distinción social),* ausencia de empresas que generen nuevas deman-

das (sólo comercios, que son *agencias de la economía del dinero introducidas como enclaves en la economía de subsistencia),* control sobre bienes de capital que emplea mecanismos coercitivos diferentes a los de la economía occidental (frente a los impuestos, el sistema de cargos y el temor a la magia hacen a la sociedad indígena más homogénea), ausencia de trabajo asalariada (el trabajo no es objeto de compraventa y se presta por una cierta participación de utilidades y por intercambio basado en lazos de parentesco o de lealtad) y sistema complejo de distribución de la acción económica, al que no es fácil aplicar las categorías accidentales (renta, interés, productividad, etc.).

Además, ambas economías tienen principios integrativos diferentes. Mientras que la economía ladina está basada en el mercado, la indígena, en la reciprocidad y la redistribución. Sin embargo, esta economía dual ladino-indígena se entrelaza cuando el indio entra en la economía de mercado: *por el camino del prestigio o de la satisfacción de necesidades de subsistencia, las cosechas de dinero que obtiene el indio a través del salario, del comercio de cultivos de lucro o del crédito usurero, le atan a la economía de mercado y le obligan cada vez con mayor compulsión a respetar las leyes que norman esa economía* (1967: 145); la posición subordinada del indio ante el ladino hace que las tres relaciones económicas que aquél mantiene con éste, que son el trabajo asalariado fuera de la comunidad, la venta de su cosecha o la solicitud de préstamos en dinero, sean causa de explotación.

Por más que la teoría de Aguirre tenga puntos discutibles (yo haría ciertas matizaciones a su análisis del mecanismo religioso), juzgo que en conjunto es un buen aporte a la compresión de la situación de los indios. Si para Gamio el indio es *diferente por su cultura* y para Caso el indio es la *comunidad indígena,* Aguirre añade la *comunidad sometida a la cuidad ladina.* Haciendo una valoración de conjunto de este aporte, dice Palerm:

> *Abandonando decididamente el estudio de las comunidades aisladas, consigue (Aguirre) establecer empíricamente la existencia de un sistema real de naturaleza regional. O sea, el que está determinado por la presencia de un centro rector ladino o mestizo, rodeado de una constelación de comunidades indígenas, que le están subordinadas. Es evidente que este modelo no*

> *deriva de planteamientos de Gamio, aunque pudo inspirarse inicialmente en ellos, ni tampoco de los de Redfield, que concebía la relación comunidad-ciudad principalmente como la naturaleza lineal evolutiva. El modelo de Aguirre, que a veces se ha llamado de "sistema solar", fue formulado directamente a partir de la evidencias empíricas obtenidas durante sus investigaciones en la región tzetaltzotzil y en otras partes de la república. Esta unidad territorial expresa, a la vez, una situación intercultural y una relación de dominio, que se traduce en la fuerte explotación económica de los indígenas (…). El centro rector es la primera clave para la compresión de este sistema, como lo es también para entender las maneras en que las comunidades subordinadas se relacionan selectivamente con las instituciones y con la cultura de la sociedad nacional. La selección, por supuesto, está a cargo del centro rector y se practica en función de sus intereses*[43].

Sólo añadiré, para terminar este punto, que la teoría de las relaciones interétnicas de Aguirre se ha utilizado como marco teórico en el estudio de varias regiones indígenas del continente[44].

4.2. Defensa del indigenismo integracionista

Como ya se vio, el concepto de integración fue acuñado por Gamio y perfilado por Caso, pero, a fines de la década de los sesenta, comenzó a ser criticado por quienes replanteaban el indigenismo oficial. Aguirre ha sido el invitado obligado en esa polémica, donde ha defendido el indigenismo integracionista, a pesar de ciertas concesiones y matizaciones. Presento su punto de vista, aunque la opinión de sus interlocutores será recogida en el capítulo X. Este punto de vista no está expresado en ningún libro, sino en muchos artículos que Palerm ha recogido en *Aguirre Beltrán: obra polémica*. Los principales artículos son: "Un postulado de política indigenista" (discurso con ocasión del Día Interamericano del Indio, 1967), "Encuentro sobre indigenismo en México" (polémica tenida en la Universidad Iberoamericana, 1970), "De eso que llaman antropología mexicana" (reseña, en el *Anuario Indigenista*, de libro homónimo de

---

43 En la introducción a *Aguirre Beltrán: obra polémica*. México, 1976, Sep-Inah, p. 14.

44 Por ejemplo, las obras de Hernán Castillo, *Pisac: estructura y mecanismo de dominación en una región de refugio,* y Hugo Burgos, *Relaciones interétnicas en Riobamba: dominio y dependencia en una región indígena ecuatoriana*, publicadas en México, 1970, Instituto Indigenista Interamericano.

los antropólogos críticos, 1970), y "Etnocidio en México: una denuncia irresponsable" (publicado en *América Indígena*, 1975).

Siendo el contenido de dichos trabajos muy similar, me limito al encuentro sobre indigenismo que se tuvo lugar en la Universidad Iberoamericana en 1970. En el encuentro hubo, según la tipología de Aguirre, estos participantes: antropólogos profesionales que trabajan en programas de integración indígena, misioneros católicos y protestantes que evangelizan en zonas indígenas, y antropólogos investigadores y profesores universitarios con una actitud crítica frente al indigenismo integracionista. Se discutió sobre los resultados y la legitimidad de la política de integrar al indio a la sociedad mexicana. La tesis de Aguirre, opuesta a la de Palerm, que se verá en el capítulo X, fue:

> *Es mi intención probar (…) que la acción y política indigenista sí han logrado la cristianización y mexicanización del indio, que la absorción de los valores indios por parte de la cultura nacional implica la supervivencia –no la aniquilación cultural– de esos valores en el proceso irreversible de aculturación que contrae la formación de un Estado nacional; y, finalmente, que el problema indígena no fue nunca, ni lo es en la actualidad, un problema de minorías étnicas, sino, todo lo contrario, un problema de mayorías con las que fue necesario configurar una nación (1976: 67).*

Luego desarrolla cada uno de los cuatro puntos. En primer lugar, dice que la **cristianización del indio** se llevó a cabo, desde el inicio de la conquista, destruyendo los templos indígenas y adoctrinado a los indígenas con métodos que van desde la imposición y el terror hasta el convencimiento y la caridad. Lo cristiano ha llegado a los grupos indígenas más apartados y los más profundo de su cultura: los tarahumares y huicholes, que son todavía paganos, tienen simbología cristiana, y los libros sagrados mayas (el Po*pol Vuh* y el *Chilam Balam*) están llenos de elementos cristianos. La gran mayoría de los grupos indígenas son cristianos, con una religión que es parte de su cultura, aunque haya formas sincréticas, como ocurrió en España o Italia. Los censos hablan de un 99 % de cristianos. *¿Dónde está, pues, el fracaso del integracionismo en su tarea de cristianizar a los indios? (…). Creo, sin embargo, que serán los grupos católicos y protestantes, aquí presentes, quienes tendrán mayor peso para confirmar o negar la certeza de mi juicio* (1976: 71).

En segundo lugar, la **mexicanización del indio** se inicia con la Independencia, cuando los libertadores enfrentan la construcción de la nación con grupos heterogéneos de criollos, negros, mestizos e indios, siendo éstos el 60 % de la población. La formación de la nación está al principio en manos de los criollos, quienes declaran la igualdad de todos ante la ley, conservan la propiedad comunal y el gobierno indígena, pero no pudieron impedir *el shock cultural y la manipulación por parte de individuos –procedentes precisamente del grupo mestizo y mulato– que se introdujeron en el gobierno y en los bienes de las comunidades y las llevaron a la anomía.* Con Juárez y la Reforma, la formación de la nación pasa a los mestizos. *La Constitución de 1857, al abolir la propiedad comunal, destruyó la base económica en que se fundaba la cultura indígena* y promovió una corriente de los indios hacia la sociedad nacional a través de las haciendas. Por más que este desarraigo del indio parezca hoy condenable, se logró homogeneizar la población en el mestizaje. *El censo de 1940 nos hizo saber que la población india había quedado reducida aun 15 % del total (…); el censo de 1970 nos dirá si es un 6 o un 8 % (…). ¿Dónde está, pues, el fracaso del integracionismo en su tarea de mexicanización?* (1976: 72-73).

En tercer lugar, **la mexicanización no podía hacerse de otro modo,** por más que hoy choque. Había que comenzar por crear una conciencia nacional, pues en la guerra con Estados Unidos algunos estados se declararon neutrales. Así, toda la historia mexicana del siglo XIX debe contemplarse desde la perspectiva evolucionista de convertir una sociedad heterogénea en la homogénea liberal, que tenían los países desarrollados de Europa. La hacienda, a pesar de sus mecanismos de dominación del indio, *representó un paso en el progreso de México, al transformar a las comunidades de subsistencia en comunidades de salariado.* Además, cualquier proceso de formación nacional *implica necesariamente la asimilación de los grupos heterogéneos, por uno de ellos, que adquiere el carácter de nacionalidad dominante.* Tal grupo fue el criollo, que asimiló al mestizo y que debía asimilar al indio. *La absorción de la personalidad y los valores indios por la cultura nacional es un proceso inexorable, que enriquece a esta cultura y hace posible la integración del indio en una sociedad moderna por caminos distintos a los meramente dominicales.* Por eso México eligió la personalidad y valores indios como

símbolo de la identidad nacional, a diferencia de Argentina o Estados Unidos, que eligieron lo occidental (1976: 74-75).

En cuarto lugar, **los indios no formaron minorías,** porque desde la Independencia tuvieron el camino abierto a su integración, a semejanza de los negros, que se asimilaron por completo, y a diferencia de los negros de EE. UU., que son una minoría en camino de convertirse en nacionalidad. Además, los indios *no llegaron a configurar nacionalidades, ni en los años aciagos de la guerra de castas. Permanecieron como una dispersión de comunidades parroquiales en el arreglo estructural de las regiones de refugio. En esas condiciones resulta absurdo hablar de una nacionalidad maya, tzeltal o mixteca.* Por eso, los indios no han planteado el problema de las minorías de México; lo ha planteado Lombardo Toledano y el Partido Comunista Mexicano, como imitación de la política soviética. Por consiguiente, los indios no pueden considerarse minorías, sino verdadera mayoría, pues *sin el indio la constitución de la nacionalidad se hacia imposible* (1976: 76-77).

Hasta aquí he tratado de presentar el pensamiento de Aguirre sobre la integración del indio, que, indudablemente, tiene más matices que el intercambio mecánico de rasgos positivos: pero tiene puntos vulnerables, que serán presentados por los indigenistas críticos del último capítulo. De todos modos no quiero cerrar este punto sin recoger el juicio de Guillermo de la Peña. Este, después de analizar a tres posturas críticas del integracionismo de Aguirre (el grupo de Barbados y la teoría de las nacionalidades oprimidas de Lombardo, que se verán en seguida, y la de Ricardo Pozas, que opina que el indio debe destribalizarse y proletarizarse) escribe:

> *Creo que las expuestas son las tres vertientes principales de la obra indigenista de Aguirre Beltrán, aunque pueden existir ciertas variantes o combinaciones (a veces no muy lógicas). La polémica, en cualquier caso, no terminará fácilmente: no se trata de una mera disputa académica, sino de confrontaciones ideológicas y políticas. Ahora bien, desde el punto de vista formal, el triunfador indudable es hasta ahora Aguirre: escribe mejor que sus adversarios, conoce mejor la literatura (incluyendo a muchos autores invocados como santos patronos por sus oponentes), ha hecho muchísima más investigación y conoce de primera mano y en profundidad muchas áreas indígenas. Tres de sus libros por los menos son clásicos; seguirán sien-*

do leídos durante mucho tiempo por todos los interesados en ciertos temas y en ciertos desarrollos en la teoría antropológica[45].

5. Otros autores indigenistas

Para completar esta visión panorámica de medio siglo de indigenismo mexicano, presento dos autores que, por su acción y su pensamiento, jugaron un papel importante en el indigenismo mexicano, aunque no tan decisivo como los tres ya expuestos:

5.1. Moisés Sáenz (1888-1941)[46]

Nace cerca de Monterrey, estudia allí y en México, donde asiste a una escuela presbiteriana, lo que debió influir en que fuera protestante, y hace la carrera magisterial en Xalapa. Marcha es Estados Unidos, donde hace estudios en varias universidades y, sobre todo, en la de Columbia con el conocido pedagogo John Dewey, autor de *La escuela en acción.* A su regreso, toma parte activa en la remodelación del país que intentaban los gobiernos revolucionarios, a pesar de las distintas tendencias, y acaba siendo Subsecretario Educación Pública al frente del área rural. Participa de algún modo en la mayoría de los programas sobre la educación indígena, como la *Casa del estudiante indígena* en México y los *Internados indígenas* en muchas regiones indígenas del país, proyectos ambos orientados a formar una élite indígena. Participa también en el proyecto de la *Escuela rural mexicana* –concebida como agencia de desarrollo integral de los pueblos y en las *Misiones culturales*–, formadas por equipos polivalentes que recorrían, con el espíritu de los viejos misioneros, los pueblos de una región para promover el desarrollo integral[47].

---

45 *Op. cit.,* p. 85.

46 Puede consultarse el prólogo de Aguirre Beltrán del libro *Antología de Moisés Sáenz.* México, 1978, Ed. Oasis, recogido en *Instituto Nacional Indigenista. 40 años.* México, 1988, INI, pp. 476-506.

47 La primera Misión Cultural se fundó en octubre de 1923 en Zacuatiplán, Hidalgo, siendo Secretario de Educación Pública José Vasconcelos. Sobre el desarrollo de esta institución que tuvo tanto influjo en el mundo indígena y rural mexicano puede verse la obra de Augusto Santiago Sierra, *Las misiones culturales (1923-1973).* México, 1973, Sep-Setentas.

Se puede consultar al respecto los artículos de la *1ª parte. El genio de la escuela rural* en la antología de Aguirre (1970: 1-48). Este observa sobre el enfoque teórico y metodológico de Sáenz:

> *Como buen revolucionario, Sáenz contradice todo lo que se ha hecho y pensado antes de él, para construir sobre los escombros una teoría y una práctica nuevas. Siguiendo un patrón de conducta que ha sentado reales en nuestra manera de ser, no sólo hace tabla rasa de la concepción del hombre y el universo que sustentan los científicos de la dictadura profiriana –lo cual es fácil de comprender aunque difícil de justificar–, además, ignora sin razón aparente los esfuerzos seminales realizados con antelación por intelectuales tan eminentes como Manuel Gamio y Antonio Caso*[48].

Sáenz aplica su método en sus dos primeros libros: *Sobre el indio peruano y su incorporación al medio nacional* (1933a) y *Sobre el indio ecuatoriano y su incorporación medio nacional* (1933b), publicados ambos en la Secretaría de Educación Pública de México. En el método hay cuatro pasos. El primero es visitar el centro que gobierna la interacción de indios y no indios, según el nivel del estudio (capital del país, de la región o de la provincia), para recoger bibliografía sobre las personas o instituciones que afectan a los indios. El segundo, es ver a los indios *in situ,* no para recoger una visión científica, sino humana del indio inmerso en la vida nacional: *pensar en él, no como algo extraño a nosotros, vestigio de un pasado del que no tenemos culpa, sino como algo que está en nosotros, que es de nosotros, que somos nosotros mismos, querámoslo o no* (1933a: XV). El tercero, estudiar al indio *objetivado* como ser diferente por su cultura y por la estructura económica, política y social. Y el cuarto, reflexionar sobre todo lo observado para dar pautas de solución.

Al aplicar este método al Perú, el título mismo refleja el objeto *(el indio peruano)* y su meta *(su incorporación al país).* El libro tiene cuatro partes. La primera es una visión general del país y del pasado indígena. La segunda describe al indio actual por una etnografía de los aspectos de la cultura que influyen más en el nivel de vida. La tercera analiza la relación del indio con cuatro instituciones: el capital, sobre todo la tierra, pues *el indio es una criatura del suelo, ya se ha dicho, su condición depende de la*

48 Caso, *op. cit.,* p. XI.

conservación de su liga con el suelo; rompámosla y destruiremos al indio (1933a: 167), el Estado, la Iglesia y la escuela, la última quizás por cierta deformación profesional de Sáenz. Aquí acude a libros clásicos de Castro Pozo (1924), Mariátegui (1928) y Uriel García (1930), que se verán en el capítulo IX. Y la cuarta, examina los resultados del contacto de indios y no indios en el campo biológico, cultural y social. Para Sáenz, *el proceso de mestizaje corre paralelo con el desarrollo de la nacionalidad* (1933a: 263); por otra parte, la incorporación del indio se da por las carreteras y aquélla *es un problema de ingenieros, querámoslo o no; un problema de zapapico, pala y asfalto* (1933a: 263), por el régimen laboral (hacienda y minas), por el servicio militar, por la emigración y por la escuela[49].

Los estudios a nivel nacional siempre son difíciles por la complejidad de los factores en juego. Por eso, Sáenz quiso probar su método a un nivel más controlable por el investigador. Así nace la "Estación experimental de incorporación del indio en Carapan (Michoacán)", que dirige, desde junio de 1932, por ocho meses, y que recoge en *Corapan. Bosquejo de una experiencia* (Lima, 1936). La meta del trabajo era:

> *desarrollar estudios e investigaciones de antropología social, para cerciorarse de las realidades del medio indígena (…), describir los procedimientos más adecuados que el gobierno deba seguir, a efecto de lograr la pronta incorporación del indio a la entidad nacional dentro del criterio de estima de los valores culturales y espirituales del indio (1939: 37).*

El equipo estaba formado por diferentes especialistas (etnólogo, maestro normalista, economista, trabajadora social, medico, psicólogo, dos agrónomos, maestro de recreación y maestro de música), además del personal de apoyo. El proyecto fracasó, como lo reconoce Sáenz, *por la dificultad de armonizar el fin de especulación científica con la acción social,* por el excesivo peso que tenía el aspecto educativo, al depender el proyecto de la Secretaría de Educación Pública, y por *la falta de perseverancia,* propia de la cultura mexicana.

Dos puntos importantes del pensamiento de Sáenz son su concepto de antropología y de integración. Según Aguirre, Sáenz en su obra,

---

49 Puede consultarse el capítulo de la obra citada (1933a: 261-299), que Aguirre recoge en su antología (1970: 51-90).

México integro (Lima, 1939, Imprenta Torres Aguirre), llama antropología social a la *ciencia defines normativos que estudia la realidad, cataloga los hechos, describe los fenómenos, generaliza y, en seguida, enfoca toda aquel conocimiento hacia la formulación de prescripciones resolutivas de prescripciones resolutivas de la situación problemática observada* (1970: XV). El adjetivo social diferencia la antropología de Sáenz, por una parte, de la de Gamio, que tiene un enfoque cultural, y por otra, de la inglesa, pues ésta entiende por social el análisis de la estructura de roles y grupos de una sociedad, mientras que Sáenz entiende por social al compromiso de la antropología aplicada que modifica relaciones problemáticas. El otro punto es el concepto de integración. Durante la época en que Sáenz fue subsecretario de Educación Pública responsable del área rural, usó la fórmula incorporación, como se vio en sus dos libros sobre los Andes:

> *El indio tiene cualidades y elementos de positivo valor para México: mesura y dignidad, un sentido ético exigente, vitalidad física y espiritual. Su habilidad manual y su sentido artístico deberían ser estimábales; su apego a la tierra, de valor incalculable; el sentido comunal y el genio para la organización colectiva son cualidades a las que no debería renunciar. En tal valoración se apoya el programa idealista de la incorporación del indio. Pero aun con todo este idealismo, aun animando la teoría de la incorporación de todos los mejores atributos de sentimiento y de comprensión y de respeto, aun ajustando el programa a medidas y procedimientos eficaces, un juicio definitivo que contemple una adecuada teoría social tendría que ser contrario a la fórmula de la incorporación (1939: 230).*

Sin embargo, después Sáenz rechaza la tesis de la incorporación por simplista y porque ella considera el cambio cultural una especie de amalgama de elementos inertes, y propone la tesis *integralista* (1939: 232), pues lo que interesa no es incorporar al indio a México, sino integrar a México como nación frente a otros pueblos. No puedo desarrollar todo el pensamiento de Sáenz, que, por otra parte, el no pudo llevar a la práctica en la política mexicana. Aunque participó en el congreso indigenista de Páztcuaro y fue nombrado primer director del recién creado Instituto Indigenista Interamericano, murió antes de tomar posesión de su cargo.

5.2. Vicente Lombardo Toledano (1894-1968)

Representa la versión ortodoxa del indigenismo marxista de las etnias como nacionalidades oprimidas[50]. Veracruzano, estudia derecho y se dedica a la docencia universitaria, hasta que en la década de los veinte salta al movimiento sindical, oponiéndose a la orientación anarcosindicalista, que dominaba la Confederación General Obrera Mexicana (CROM). Escribe *El problema educativo en México* (México, 1924, Ed. Cultura), con el punto de vista del comité educativo de la CROM, y *Geografía de las lenguas de la Sierra de Puebla con algunas observaciones sobre sus antiguos y actuales pobladores* (México, 1931, UNAM), su obra más etnográfica. En 1933 se convierte en jefe de la Confederación General de Obreros y Campesinos de México, que se funda al dividirse la CROM, y llega a ser un teórico marxista muy calificado. Viaja a la Unión Soviética, donde acepta la tesis stalinista de las nacionalidades oprimidas, y pública, a su regreso, *Un viaje al mundo del porvenir* (México, 1936).

Cuando en 1940, bajo el impulso indigenista de Lázaro Cárdenas, se celebra el congreso de Pátzcuaro, Lombardo integra la delegación mexicana, junto con Manuel Gamio, Alfonso Caso, Moisés Sáenz, Miguel Othón de Mendizábal y Luís Chávez Orozco, jefe del Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, y tiene a su cargo el discurso programático. Con la subida de Ávila Camacho a la presidencia y el inicio de la fase populista de la revolución, Lombardo pasa a la oposición y en 1952 se presenta como candidato a la presidencia de la república por el Partido Popular; la actividad política de partido es la tarea más importante de su vida y de su muerte[51].

Para Lombardo, los grupos étnicos son nacionalidades oprimidas. Después de definir la nación, siguiendo a Stalin, como *una comu-*

---

50 La otra versión marxista está representada por Ricardo Pozas e Isabel Horcasitas, *Los indios en las clases sociales de México.* La Habana, 1971. Casa de las Américas. Según estos autores, el indio es un "subproletario" y no podrá participar en la lucha de clases, que es el camino para los cambios estructurales, hasta que se "proletarice", para lo cual debe "destribalizarse".

51 Puede consultarse la selección de textos de Vicente Lombardo Toledano, publicada con el título *El problema indígena* (México, 1973, Sep-Setenta), con estudio previo de G. Aguirre Beltrán, a quien sigo en muchos puntos.

nidad estable históricamente formada, de idioma, de territorio, de vida económica y de psicología, manifestada esta en la comunidad de cultura[52], Lombardo observa que *no hay ningún problema tan importante como éste, porque somos (…) un pueblo lleno de nacionalidades oprimidas, desde antes de la llegada de los españoles en el siglo XVI.* El imperio azteca era un Estado multinacional y la lucha interna de las nacionalidades oprimidas favoreció la conquista española. España creó un nuevo imperio, que siguió explotando a las nacionalidades indígenas, y una nueva nacionalidad, la mestiza. La Independencia no tuvo en cuenta a los indígenas, y la Reforma suprimió la propiedad comunal, con lo cual una *gran masa de indígenas seguía siendo nación oprimida por una naciente nación opresora.* La Revolución ha tenido el mérito de *exaltar la nacionalidad mexicana, ha servido para no avergonzarnos de ser mexicanos* y ha *hallado una fórmula, que parece ser maravillosa: incorporar al indio en la civilización* (1973: 101-105). Pero:

> *No hay civilización mexicana, por una razón: porque lo poco que tenemos de civilización europea no es más que la representativa de una cultura burguesa en decadencia (…). Voy a leer a ustedes los medios que yo propongo (…), no para resolver el problema de las nacionalidades oprimidas de México, pues éste se ha de resolver cuando exista un gobierno proletario como el de la Unión Soviética; no a título de (…) soluciones definitivas, pero sí como iniciación de la solución futura, que habrá de llegar cuando el momento histórico sea propicio: ni antes, ni después; nuestra tarea de revolucionarios consiste, y no me cansaré de afirmarlo, en acelerar el destino histórico (1973: 105-106).*

Los medios sugeridos son cinco. El primero, el cambio de la división política territorial para hacer distritos homogéneos con la población indígena. El segundo, la *autonomía política absoluta de las entidades pobladas por indígenas: que las autoridades de los indígenas sean indígenas.* El tercero, el fomento de las lenguas indígenas, preparando el respectivo alfabeto. El cuarto, la creación de *fuentes importantes de producción económica en los lugares habitados por indígenas.* Y el quinto:

---

52 José Stalin. *El marxismo y la cuestión nacional* (1913). Moscú. 1946, Ediciones en Lenguas Extranjeras, p. 12.

> *la colectivización e industrialización del trabajo agrícola (…); supresión de la propiedad y de la posesión individual de la tierra en las regiones habitadas por indígenas; que sólo ellos habiten en esas zonas y que sólo ellos trabajen colectivamente la tierra. Escuelas de diversos tipos en las escuelas vernáculas, y una educación estética, física y militar, bajo la protección del proletariado industrial (1973: 107).*

Sin embargo, esta identificación grupo étnico-nacionalidad la matiza Lombardo en 1942, en una carta a Ramón Berzunza, presidente de la Subcomisión Indígena del Partido Comunista Mexicano, comentando un trabajo de éste sobre lo indios mayas: *los grupos indígenas no pueden ser estimados como (…) las nacionalidades de la antigua Rusia, oprimidas por el régimen zarista.* Da como razón el que tales nacionalidades en Rusia *no constituyen ni la base histórica ni la base étnica, ni la base social de la nación actual, ni el mestizo o la mezcla de ellas con la mayoría del país constituye, como en México, el proceso natural de la formación del pueblo*[53]. También matiza su postura anterior, ante la imposibilidad de suprimir la propiedad privada, por las condiciones históricas de México y por la coyuntura internacional de la postguerra, y propone la proletarización de los indios en grandes industrias, para que así *salten de la etapa del aislamiento primitivo en que viven a la etapa, por lo menos, del proletariado.*

Finalmente, en su discurso inaugural como candidato a la presidencia en Ixcateopan (Guerrero), donde según la tradición está enterrado Cuauhtémoc, el último emperador azteca, afirma que México no debe *ser sólo una nación de indígenas,* sino una nación nueva, que no llegará su definitiva formación hasta que la cuarta parte de la población, formada por indios, participe en la vida económica, política, social y cultural del país. Para ello, Lombardo propone una serie de medidas, tales como la confirmación de la propiedad de las tierras comunales, la incorporación de las tierras de las comunidades indígenas al sistema ejidal del país, la racional explotación de los recursos de las comunidades, la reforestación y la construcción de caminos en las comunidades, el establecimiento de agricultura mixta y de cooperativas de producción y de venta, la prohibición del trabajo gratuito y la firma de contratos

53 Citado en estudio previo de Aguirre, *op. cit.*, p. 42.

colectivos con los indios que trabajen fuera de sus comunidades, el establecimiento de centros industriales en regiones indígenas, la implementación sanitaria y educativa de las comunidades, con escuelas en lenguas indígenas y donde se enseñe también el castellano, que debe ser *la lengua común de los mexicanos,* el respeto al régimen de gobierno indígena y la modificación de la división territorial de los municipios indígenas (1973: 162-168).

Así es claro que la alternativa marxista de Lombardo fue evolucionando con las circunstancias, aunque no tuvo la oportunidad de ser confrontada con la práctica, y que, después del inicial análisis de las etnias con las nacionalidades oprimidas, no difirió mucho de la alternativa oficial, por aceptar la integración y aun la proletarización del indio en la sociedad nacional mestiza.

6. Algunos programas indigenistas

6.1. Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (DAAS)

Fue creado en 1936 por el presidente Lázaro Cárdenas, porque, como se dice en el texto legal correspondiente, *no puede negarse que la falta de un organismo concreto que examine y plantee los problemas indígenas y busque la manera más adecuada para solucionarlos, ha hecho que se mantenga en pie la vieja situación de pobreza y aislamiento de la población indígena.* La nueva dependencia debía asesorar al presidente de la república. No quería crearse un organismo ejecutivo exclusivo para los indígenas, a fin de no desvincularlos *de la masa general de nuestra población, constituyen con ellos una casta aparte, en vez de coadyuvar a la obra de asimilación y unificación nacional, que es el verdadero objetivo de los esfuerzos revolucionarios.* Las funciones del DAAS eran *el estudio de las necesidades sociales y consulta al Presidente de la República de las medidas capaces de satisfacer aquellas* y la procuraduría de indígenas *en aquellas cuestiones de orden social, que afectan a los núcleos indígenas en su conjunto.* Se insistía mucho en el carácter no burocrático ni académico del DAAS, *atento a descubrir las necesidades reales de los indígenas (…), en vez de ser una dependencia alejada de la realidad y preocupada*

por trámite como necesidad superior (…) o que pretenda orientar sus actividades hacia la mera especulación científica[54].

Sin embargo, el DAAS no pudo cumplir con su misión y en 1946 se transformó en la Dirección General de Asuntos Indígenas (DGAI), dependiendo de la Secretaría de Educación Pública y con carácter de organismo ejecutivo, siendo su primer director Aguirre Beltrán. La DGAI ha desarrollado diferentes programas en las zonas indígenas de México. Algunos fueron efímeros, como las *Unidades regionales de promoción económica, social y cultural indígena,* una especie de colonias de jóvenes matrimonios indígenas en nuevas tierras establecidas en 1949. Otros programas fueron permanentes. El primero son las *Procuradurías indígenas,* nueva versión del procurador de los naturales de la época colonial y cuya misión es asesorar y defender los intereses económicos, políticos y legales de los grupos indígenas. El segundo, los *Centros de capacitación* o internados montados para capacitar a jóvenes indígenas en las principales actividades económicas, pero que no pudieron crear verdaderos líderes, pues, al querer formar hombres dinámicos al servicio de sus comunidades, formaron en realidad hombres modernos, que en su gran mayoría no quisieron regresar a las comunidades y emigraron a las ciudades. Y el tercero, las *Misiones de mejoramiento,* que intentan desarrollar una determinada zona indígena con un equipo polivalente (jefe, investigador social, medico, enfermera, técnico agrícola, maestro de música y maestro de los diferentes oficios, según las necesidades de la región). Un informe de la DGAI sobre el período 1952-1958 habla de 26 procuradurías, 20 centros de capacitación y 12 misiones de mejoramiento en toda la república[55].

Como se ha visto, la DGAI y el Instituto Nacional Indigenista inician sus labores con dos años de diferencia y nunca llegaron a integrarse; si del segundo se dijo que no supo crear una verdadera alternativa indigenista, con mayor razón puede decirse eso de la primera, por su carácter más burocrático y por el menor apoyo de la antropología, pero

---

54 Citado en J. Comas, *Ensayos sobre indigenismo.* México, 1953, Instituto Indigenista Interamericano, pp. 103-106.

55 Dirección General de Asuntos Indígenas, *Seis años de labor (1952-1958).* México, s. f. Secretaría de Educación Pública, pp. 9-11.

de todos modos la DGAI realizó también una labor indigenista, cuya evaluación más profunda escapa de los límites de esta historia.

6.2. Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital (PIVM)

Cierro este capítulo con una referencia al trabajo del PIVM, por haber estudiado detenidamente su funcionamiento. El PIVM es un programa estatal de desarrollo de una de las regiones más deprimidas de México, habitada por indígenas otomíes y cuya ciudad metrópoli es Ixmiquilpán (Hidalgo). Los principios de acción del PIVM coinciden con los del INI: se trata de una acción integral, regional, subsidiaria (mientras los otomíes no pueden hacerlo por si mismos), no paternalista (que es un riesgo explicable, por la pobreza de la región) y de coordinación de todas las agencias gubernamentales; y una acción que parte del supuesto básico de que al otomí no se le puede sacar del Mezquital. Quizás para muchas comunidades otomíes la emigración sería la única solución completa por tratarse de verdaderas regiones de refugio, pero es irrealizable por el apego que el otomí sigue teniendo a la tierra de sus ancestros, no obstante las altas tasas migratorias, por la enorme dificultad de las migraciones masivas y por la desconfianza hacia las migraciones organizadas por el gobierno; por eso, el PIVM en su estructura no está para sacar al otomí del valle, sino para trabajar por su promoción en el valle. Las organizaciones del PIVM en departamentos y las metas y métodos de los mismos son también bastantes similares a los del INI, aunque se note un menor aliento antropológico.

Al evaluar la acción global del PIVM, se pueden hacer estas observaciones. En primer lugar, el PIVM no aborda los grandes problemas de la región, que son la falta de fuentes de trabajo y la alta densidad de población. Ante la falta de trabajo, el PIVM no promueve suficientemente el regadío, ni la explotación y aprovechamiento industrial de maguey, que es el gran recurso de la región, ni la pequeña industrialización, aprovechando la abundancia de mano de obra y la cercanía de la zona de los centros de consumo, ni el desarrollo de las artesanías populares, evitando la mediación de los *acaparadores.* Ante la alta densidad de la población, el PIVM no ha organizado ninguna emigración a otras zonas agrícolas, la cual, en pequeña escala, es ciertamente factible, ni ha apo-

yado la emigración espontanea, preparando a los que desean marcharse con la capacitación adecuada y proporcionando la información y la defensa necesarias para la adaptación al nuevo medio, como se trata de hacer con los *braceros* que emigran a los Estados Unidos.

En segundo lugar, el PIVM no ha hecho estudios serios, y así muchos de los proyectos han fracasado; además, no cuenta con un departamento antropológico que pueda enfocar los problemas propios de una región intercultural; tampoco ha promovido un verdadero desarrollo de las comunidades, asegurando la aceptación y participación efectiva de las mismas en el proyecto. Por otra parte, se nota cierta tendencia a la espectacularidad, como en el caso de la radio-escuela, que tiene aparatos de frecuencia modulada y donde se pone mucho más énfasis en los programas de la emisora que en la preparación de maestros y organización de la radio-escuela misma en cada comunidad; además, el PIVM no cuenta con un plan de metas y prioridades; no hay una reflexión similar a la del INI sobre la acción indigenista, ni un estudio de los problemas de la región. Y finalmente, extraña la desarticulación del PIVM con el INI, del cual podía recibir el primero parte del aliento antropológico que le falta, y que puede explicarse por las fidelidades que hay que pagar, también en los regímenes revolucionarios, a ciertos políticos regionales[56].

56 Este punto puede ampliarse en mi libro *La aculturación de los otomíes del Mezquital.* México, 1968, Universidad Iberoamericana, mimeo.

Capítulo IX
El indigenismo moderno en el Perú

1. Causas y precursores

El indigenismo peruano moderno, entendido como la reflexión sobre el indio y lo indígena que se realiza en el Perú entre los años 1920 y 1970, es producto, como en el caso mexicano, de la evolución socio-política del país y de la aparición de personas que plantean con pasión el tema, como Manuel González-Prada y Dora Mayer. En dicho movimiento he elegido como más representativos a tres autores: Hildebrando Castro Pozo, José Carlos Mariátegui y Luis E. Valcárcel, pero hablaré también de otros tres autores: Víctor Andrés Belaúnde, Víctor Raúl Haya de la Torre y José María Arguedas, que hicieron aportes valiosos al tema, y de los principales programas indigenistas. Debe tenerse en cuenta que el indigenismo peruano tuvo su reflexión más notable entre 1924-1936, que no fue llevado a la práctica al menos en gran escala como el mexicano, y que, en general, es más pobre que éste por su elaboración antropológica teórica y aplicada, pero más ambicioso, porque se plantea como parte del problema nacional. Antes de presentar a los cuatro autores, quiero referirme tanto a la evolución socio-política del país como a los que puedan considerarse precursores:

a. La evolución socio-política se expuso en el último apartado del capítulo I. En el siglo que corre entre 1821 y 1920, Perú hace su independencia de España y desmonta el régimen diferenciador de la "república de indios", caracterizada por la designación étnica, el tributo, el servicio personal, el territorio comunal y los caciques, para vivir de

espaldas a sus raíces e identidad indígena, hasta que, por presión de distintas fuerzas políticas, la Constitución de 1920 reconoce la propiedad comunal, base territorial de los grupos étnicos. En las décadas del cincuenta y sesenta, el país monta programas de desarrollo indígena, con la orientación de la antropología cultural y siguiendo el ejemplo de México, aunque en número bastante limitado. Y al final de la década de los sesenta realiza el país una revolución social que promulga instrumentos legales audaces en favor del indio: la reforma agraria, la reforma de la educación con el establecimiento de la educación bilingüe, el estatuto de comunidades campesinas, la ley sobre comunidades nativas y la oficialización del quechua como lengua del país, b) Los precursores. Luis E. Tord ha escrito en *El indio en los ensayistas peruanos, 1848-1948* (1978), el estudio más completo sobre los indigenistas peruanos. Al referirse al siglo XIX dice:

> *En resumen, creemos que el escaso interés que hubo por los indígenas hasta finales del siglo XIX encuentra su cabal expresión en el Libro de Francisco García Calderón, Le Pérou contemporain. Editado en París en 1907 contribuyó como afirma Jorge Basadre, a dar una idea optimista del futuro a la generación de peruanos de la postguerra. Allí observamos que de las 333 páginas de la obra, sólo tres contienen menciones al indio. Y las más de ellas negativas. Así el autor los define como "pueblo de niños envejecidos" que requiere protección (…). En algunas líneas bosqueja rápidas soluciones: hay que respetar la propiedad y la familia indígenas; hay que formar una élite aborigen, que colabore en las tareas del gobierno, y hay que darles confianza en sí misma. Este libro de García Calderón creemos que ejemplifica y simboliza bien el estado del panorama en los albores del siglo XX. Asimismo podemos afirmar que Aréstegui y Matto de Turner prepararon el advenimiento de González Prada y la ancha y tempestuosa corriente indigenista, que, a su vez, logró crear una honda y amplia preocupación en torno a este nervio central de la nacionalidad*[1].

Tord se refiere al nacimiento del indigenismo literario, que suele preceder al social, y denuncia la situación de explotación del indio con las

---

1 Luis Enrique Tord, *El indio en los ensayistas peruanos, 1848-1948*. Lima, 1978, Editoriales Unidas, p. 42. Sobre este mismo tema puede consultarse el cap. 4 de la obra de Jeffrey Klaiber, *Religión y revolución en el Perú. 1824-1976*. Lima, 1980, Universidad del Pacífico.

obras del novelista cuzqueño Narciso Aréstegui, autor de *El padre Horán* (1848) y miembro fundador de la Sociedad Amiga de los Indios (Lima, 1867), y de la novelista también cuzqueña, Clorinda Matto de Turner, que escribió *Aves sin nido* (1889). Ella dedica la segunda edición de su obra a González Prada, que había iniciado su crítica social y su defensa del indio. Presento entre los precursores a González Prada y a Mayer.

1.1. Manuel González Prada (1844-1918)

Limeño, es ante todo un ensayista social que aborda muchos temas de la vida nacional con un estilo brillante y cáustico. Hizo un viaje a Europa e incursionó también en la política, fundando el Partido Nacional. Por sus ideas, era positivista, liberal y anticlerical. Sus principales obras recogen los artículos que había editado antes en diferentes periódicos. Entre dichas obras merecen destacarse: *Pájinas libres* (donde página se escribe con jota como una expresión de libertad), *Horas de lucha*, etc.

Su pensamiento sobre el mundo indígena se recoge, sobre todo, en el ensayo, de unas quince páginas, "Nuestros indios" (1905). Después de repasar el pensamiento sociológico de su época en torno a las razas, González Prada se refiere a los dos grupos étnicos del Perú: *excluyendo a los europeos y al cortísimo número de blancos nacionales o criollos, la población se divide en dos fracciones muy desiguales por la cantidad, los "encastados" o dominadores y los indígenas o dominados. Cien o doscientos mil individuos se han sobrepuesto a tres millones* (1974: 31); encastado incluye a cholos, mestizos, zambos y mulatos. Luego expone brevemente la explotación del indio en la colonia y en la república, con la tesis de que *pocos grupos sociales han cometido tantas iniquidades (…) como los españoles y encastados en el Perú.* La colonia condenó los atropellos, y *las leyes de Indias forman una pirámide tan elevada como el Chimborazo,* pero *para extirpar los abusos habría sido necesario abolir los repartimientos y las mitas, en dos palabras, cambiar todo el régimen colonial* Por su parte, la república *sigue la tradición del Virreinato. Los presidentes (…) se llaman protectores de la raza indígena* y así ha cambiado poco la situación del indio:

> *Si no existen corregimientos y encomiendas, quedan los trabajos forzosos y el reclutamiento (…). Le conservamos en la ignorancia y la servidumbre, le envilecemos en el cuartel, le embrutecemos con el alcohol, le lanzamos*

> *a destrozarse en las guerras civiles y, de tiempo en tiempo, organizamos cacerías y matanzas como las de Amantanil, Ilave y Huanta (…). Una hacienda se forma por la acumulación de pequeños lotes, arrebatados a sus legítimos dueños, un patrón ejerce sobre los peones la autoridad de un barón normando. No sólo influye en el nombramiento de gobernadores, alcaldes y jueces de paz, sino hace matrimonios, designa herencias y, para que los hijos satisfagan las deudas del padre, les somete a una servidumbre que suele durar toda la vida. Impone castigos tremendos (…); toda india soltera o casada, puede servir de blanco a los deseos brutales del "señor" (…). En resumen, las haciendas constituyen reinos en el corazón de la república (1974: 34-35).*

A continuación, González Prada trata de levantar la acusación de que *el indio es refractario a la civilización,* que ha sido manejada como racionalización de la situación indígena. Reconoce que los indios construyeron un imperio, cuya *organización política y social admira hoy a reformadores y revolucionarios europeos,* aunque, *moralmente hablando, el indio de la República se muestre inferior al indígena hallado por los conquistadores; mas depresión moral a causa de servidumbre política no equivale a imposibilidad absoluta de civilizarse por constitución orgánica.* Al preguntarse quién es el culpable, vuelve a acusar a los encastados, pues *el indio recibió lo que le dieron: fanatismo y aguardiente,* en cambio, sostiene que *siempre que el indio se instruye en colegios o se educa por el simple roce de personas civilizadas, adquiere el mismo grado de moral y de cultura que el descendiente del español* (1974: 35-36). Así, la educación es un camino para elevar al indio, pero *la cuestión del indio, más que pedagógica, es económica y social* Para resolverla no es posible restaurar el imperio de los incas (alude a cierto alemán que trató de hacerlo, aprendiendo quechua y buscando partidarios entre los indios del Cuzco), pues sólo se obtendría *el empequeñecido remedo de la grandeza pasada.* Hay que educar al indio, pero éste debe, además, responder a la violencia con violencia, *escarmentando al patrón que le arrebata las lanas, al soldado que le recluta en nombre del gobierno, al montonero que le roba ganado,* pues *en resumen, el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores. Todo blanco es, más o menos, un Pizarro, un Valverde o un Areche* (1974: 39).

Este ensayo recuerda, por su estilo incisivo, por su tono de denuncia y hasta por la incompatibilidad entre blanco e indio, a los "Memoriales" del padre Las Casas, a quien González Prada cita, *aunque se tachen de exageradas sus afirmaciones,* para confirmar su análisis histórico. Este ensayo tiene el mérito de señalar el carácter económico y social del problema indígena, aunque González Prada, como hombre del positivismo, siga creyendo profundamente en la educación ilustrada, enemiga de todos los fanatismos. Pero el ensayo no dice nada sobre cómo puede resolverse dicho problema, o cómo los indios deben resolverlo, no siendo viable la restauración del Tawantinuyo, y se limita a subrayar la incompatibilidad blanco-indio, en cuyo punto coincide con los planteamientos del Grupo Resurgimiento del Cusco[2].

---

2 Cronológicamente debo hablar de otro precursor menos conocido. Se trata del abogado y diputado nacional en dos épocas Manuel Yarlequé Espinosa, que, por su nacimiento en Catacaos (Piura) y su apellido tallan, se consideraba *netamente aborigen y cuya estirpe conservó la entereza y las virtudes de la raza,* como reza el subtítulo de su foto en su obra *La raza indígena* (Lima, 1920). Es un pequeño libro que reúne, por una parte, artículos de distintos años, sobre la historia y situación del indio con tono de denuncia y una análisis maniqueo y, por otra, documentos para mejorar dicha situación. Entre éstos destaca su proyecto de ley *especial* de 17 de marzo de 1917 en favor de los indígenas para lograr *el resurgimiento e incorporación a la nacionalidad de la raza aborigen* (1920: 51-57) y su carta al presidente Wilson de 1º de febrero de 1919 para presentar un "Memorial de los ayllos peruanos" (1920: 59-65), donde éstos piden, en la solución de sus problemas, los buenos oficios del presidente de Estados Unidos, a quien *los pueblos del orbe entero os llaman ya el sublime apóstol de la libertad y la justicia,* lo cual muestra quién era el destinatario de la "carta al rey" de los herederos de Guamán Poma. Transcribo una parte del memorial: *En los 97 años que tiene el Perú de vida independiente, los indígenas en número de CUATRO MILLONES, o sea las cuatro quintas partes de la población general, hemos seguido siendo esclavos de los gamonales, o sea de los señores feudales de las provincias, dueños de vidas y haciendas, sin que se nos haya permitido llamar nuestros, ni los pequeños terrenos que poseemos, ni nuestras mujeres, ni nuestras hijas, ni nuestro ganado. Los gamonales cuentan con el apoyo o la indiferencia del Poder central, que nunca ha hecho nada para defendernos de nuestros opresores y con la complicidad de las autoridades subalternas y de la fuerza pública. Cuando la desesperación nos obliga a defendernos somos exterminados y nuestras pequeñas propiedades son absorbidas por los gamonales en su loco afán de formar grandes latifundios* (1920: 63).

1.2. Dora Mayer (1868-?)

Alemana de Hamburgo, vive en el Callao desde 1900 y se convierte en una dinámica defensora del indio en las cuatro primeras décadas de este siglo. En 1909 funda otras personas preocupadas por la lamentable situación del indio, como Pedro S. Zulen y Joaquín Capelo, la "Asociación pro-Indígena", para denunciar esa situación y colaborar en la defensa del indio. Con el filósofo peruano de ascendencia china Pedro S. Zulen (1889-1925), le ligaba también una relación sentimental (aunque él, que era veintiún años menor, nunca correspondió) y llegó a firmar Dora Mayer de Zulen[3]. Durante siete años, la Asociación funcionó con mucho entusiasmo, aunque, como cuenta Mayer, *no tuvo oficina propia, sino que los asuntos se atendían en las casas particulares de sus miembros prominentes,* y realizó lo siguiente:

> *Familiarizó el público mediante activas publicaciones con los aspectos del problema indígena (…). Inquietó constantemente a los poderes gubernativos, político, judicial y eclesiástico, a fin de hacer desaparecer un estado de cosas, en que las leyes (…) son solamente escritas (…). Obtuvo la dación de varias leyes y decretos protectores del derecho de los indígenas. Empezó la publicación de una colección de leyes útiles para la defensa del indígena. Patrocinó algunas conferencias ilustrativas. Reunió en El Deber pro-Indígena una buena recopilación de material informativo y crítico relativo al problema. Evitó, con la simple amenaza de sus gestiones, la consumación de atentados (…). Se esmeró en educar a los poblanos en la defensa propia de sus intereses legítimos, señalándoles la necesidad de presentar sus quejas en forma documentada y sucinta (…) (1921: 90).*

La labor legislativa fue posible porque Joaquín Capelo, conocido sociólogo y autor de *La despoblación en el Perú* (Lima, 1912), era senador de la república. Entre las medidas debatidas en el Congreso merecen destacarse la supresión de la prisión por deudas para los indios, las medidas de seguridad en las minas, el *contrato de enganche* y la indemnización de las tierras deterioradas por los trabajos mineros del Cerro de Pasco[4]. Dora Mayer era la responsable de las publicaciones de la aso-

---

3 Hay una novela sobre esta relación, *Dora.* Lima, 1989, Peisa, del periodista José Adolf.

4 Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú.* Lima, 1970, Editorial Universitaria, pp. 189-193.

ciación y dirigía la revista mensual *El Deber pro-Indígena*, que se publicó entre 1912 y 1916. Pero ella es autora de muchos trabajos, cuyos principales títulos son: *El indígena peruano. Estudio sociológico* (1918), *El indígena peruano a los cien años de república libre e independiente* (1921), *El indígena y su derecho* (1929), *Un debate importantísimo en el Patronato de la raza indígena* (1930), *El indígena y los congresos panamericanos* (1938), *La india peruana* (1941), *Indigenismo* (1950), etc. En general, se trata de ensayos que analizan los diferentes aspectos de la situación indígena, pero sin una verdadera doctrina indigenista: el indio es ciudadano del Perú como todos los demás, y hace falta que se apliquen las leyes en su favor, sin aprovecharse de su debilidad.

Como ejemplo de los escritos de Mayer, comento *El indígena peruano a los cien años de república libre e independiente*, Lima, 1921. Parte de que la independencia *no era la victoria de un Túpac Amaru* y que no fue el indio, sino *sus amos los que habían vencido a España e instituido una República soberana* y, por eso, *después de un siglo (…), la emancipación de la raza indígena no se ha operado todavía* (1921: IV). Al hacer una sinopsis de la vida indígena en los últimos cien años, examina brevemente el latifundismo, el peonaje, el enganche, el yanaconaje, la usurpación de tierras de los indios, la explotación comercial, la complicidad de las autoridades, los abusos de los curas, sobre todo en las fiestas religiosas, los pongos y trabajos gratuitos, la leva militar y los abusos de la policía y la justicia, la actuación de los abogados, las limitaciones de la instrucción pública, la situación de las cárceles, el alcoholismo, el trafico de menores, la explotación de la mano de obra, el trabajo gratuito en la ley de conscripción vial, la situación de los indios de la selva, refiriéndose a los caucheros del Putumayo, etc. Se trata de una enumeración, sin mucho análisis, de los problemas de los indios, a base de la información que fue llegando a la Asociación pro-Indígena desde distintos lugares. Hay un tono de denuncia, que trata de remover los sentimientos humanitarios del lector para que se ponga de parte del indio. Como ejemplo de la obra, presento el tema de alcoholismo:

> *El alcoholismo que fue un cachorro en los días de San Martín, ha crecido a un monstruo durante los cien años transcurridos. Por un lado, el desarrollo progresivo de la industria azucarera, con sus anexos de fabricación de ron*

> *y aguardiente fue una causa del aumento natural del vicio; por otra parte, grande ha sido el fomento intencional de desastrosos excesos por motivos mercenarios.*
> *En los villorios, donde el indígena lleva aun su vida hogareña, se prepara todavía el brebaje original, la chicha, que une a sus inconvenientes intoxicantes apreciables cualidades tónicas, y de las que el autóctono puede consumir grandes cantidades sin mostrar síntomas desfavorables. En los centros industriales, en cambio, el aguardiente (…), que sólo tiene cualidades estimulantes y no nutritivas, ha reemplazado por completo por completo a la chicha (…).*
> *Las clases guiantes emplean el alcohol para mantener contenta a la indiada en medio de la miseria a que la condenan; en el comercio el aguardiente es importante artículo de venta; en la administración de las haciendas es valioso artículo de pago; en la política es un elixir con el cual se puede empujar a las masas a cualquier refriega y atentado. Estando cifrados tantos intereses de los magnates en la magia del alcohol, es improbable que la ley antialcohólica de fecha reciente ponga fin al alcoholismo en provincias (1921: 25-26).*

Aunque la obra de Dora Mayer cumplió una función de denuncia y alivió la situación del indio, no fue mucho más lejos. Mariátegui, al enjuiciar la obra de la Asociación pro-Indígena, dice que *sirvió para aportar una serie de fundamentales testimonios al proceso del gamonalismo* y *para promover en el Perú costeño una corriente pro-Indígena* y que *dio todos o casi todos los frutos que podía dar. Demostró que el problema indígena no puede encontrar su solución en una formula abstractamente humanitaria, ni en un movimiento puramente filantrópico*[5]. Esta discusión se realiza en los años veinte, que son los más ricos del indigenismo moderno del Perú, al menos en su planteamiento. Me limito a exponer a los tres autores citados.

2. Hildebrando Castro Pozo (1890-1945)

Natural de Ayabaca en la sierra de Piura, estudia derecho en la Universidad de San Marcos. En su vida realiza tres actividades. La pri-

5 José Carlos Mariátegui, *Peruanicemos al Perú,* en *Obras completas.* Lima, 1972, Amauta, tomo 11, p. 104.

mera es la docencia en colegios nacionales de Jauja, de Piura y Guadalupe de Lima. La segunda es el funcionariado público, siendo nombrado en 1919 auxiliar de la Sección Estadística del Ministerio de Agricultura, año en que se vincula al grupo del periódico *Germinal* en torno a Leguía. Participa también en el Comité Pro-Derecho Indígena "Tahuantinsuyo", que daba asistencia legal a los indios y que organizó dos congresos de comunidades con el apoyo de Leguía. Es nombrado jefe de la Sección Asuntos Indígenas del Ministerio de Fomento, donde reúne muchos datos sobre las comunidades indígenas, que son legalizadas en la Constitución de 1920. La tercera actividad es la política. Miembro fundador del Partido Socialista en 1930, fue integrante de la Asamblea Constituyente en 1933 y senador por Piura en 1945.

Castro Pozo formula el "mito de la comunidad", tanto por ser ésta, el núcleo de los valores ancestrales comunitarios, tema que expone en *Nuestra comunidad indígena* (1924), como por su capacidad de transformarse y modernizarse sin perder esos valores ancestrales, tema que analiza en *Del ayllu al cooperativismo socialista* (1936). Pero Castro Pozo escribe también otras obras que completan su pensamiento: *Celajes de la Sierra* (1923), que es una descripción de las costumbres de las comunidades andinas, *Renuevo patriótico* (1936), que es una novela costumbrista de los barrios criollos y populares de Lima, que está precedida de un "Prólogo polémico sobre las Cuestiones Sociales", y *El yanaconaje en las haciendas de Piura* (1947), que es una publicación póstuma. De lo dicho es claro que los aportes de Castro Pozo son su descripción del funcionamiento de las comunidades y su proyecto para transformarla.

2.1. El funcionamiento de la comunidad indígena

Cuando Castro Pozo escribe *Nuestra comunidad indígena*, ésta ya había sido legalizada en la Constitución de 1920. Atrás ha quedado el debate ideológico sobre el tema, iniciado en 1907 por Manuel Vicente Villarán en su artículo "Condición legal de las comunidades indígenas", donde sostiene que *la comunidad es el contrapeso del caciquismo semifeudal que sigue imperando en nuestra serranía* y que las *tierras aborígenes no han sido totalmente usurpadas por los ricos hacendados gracias a la posesión co-*

munista[6]*;* también ha quedado atrás el debate político al que me referí en el capítulo I. Castro Pozo aprovecha su situación de funcionario del organismo que debía reconocer las comunidades para recoger información sobre las mismas. En realidad, la primera comunidad fue reconocida en 1926[7]. En este contexto, Castro Pozo escribe *Nuestra comunidad indígena*, un ensayo básicamente etnográfico sobre el funcionamiento de la comunidad, y en *Del ayllu al cooperativismo socialista*, un ensayo histórico sobre el desarrollo de la comunidad en los períodos prehispánico, colonial y republicano y su posible transformación, junto con las tierras de las haciendas, en una cooperativa de producción. Ambas obras contienen, además, numerosas sugerencias prácticas sobre el tema, y en su lectura no debe olvidarse que el autor era un político de oficio.

En la última página de *Nuestra comunidad indígena*, el autor reconoce que su obra tiene *carácter de ensayo, adolece de grandes vacíos, como los de una fuente de información más vasta y una estadística pormenorizada de las diferentes productividades* económicas indígenas y que *han resultado escasos los cinco años continuos que me he dedicado a estudiar problemas de tanta importancia* (1924: 498). La obra es en efecto un ensayo, que no es fruto de una investigación intensiva sobre el terreno, como las monografías que comienzan a aparecer en la década de los cincuenta, sino producto de la rica experiencia personal del autor, como profesor y como funcionario público, y de su paciente labor de recopilación de mitos, creencias, actividades de todo tipo e incluso simples anécdotas sobre las comunidades indígenas, que consigna en su libreta de apuntes (1924: 96); el tono predominantemente descriptivo de la obra se colorea con frecuencia de juicios de valor y de denuncias sobre la explotación indígena. Los principales temas de la obra son: rasgos y funciones de la comunidad (cap. 1), la sociedad comunal (cap. 2), situación de la mujer y organización de la familia (caps. 3-5), creencias y ritos religiosos (caps. 6-7), magia y curanderismo (cap. 8), música y otras actividades artís-

6 *Revista Universitaria*. Lima, 1907, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, nº 14, pp. 8 y 7.

7 Henry F. Dobyns, *Comunidades campesinas del Perú*. Lima, 1970, Estudios Andinos, p. 11.

ticas (cap. 9) y actividades económicas (cap. 10); es decir, que la obra aborda las principales instituciones de la sociedad comunal indígena.

Para Castro Pozo, la comunidad se basa en la propiedad en común y en los lazos de consanguinidad:

> *Como no es mi objeto, por hoy, hacer un estudio detallado del origen de nuestra comunidad, si ésta, tal como existe, es un producto preincaico, del imperio o de la colonia, sino que reduzco mi labor al análisis sistemático de lo que es actualmente nuestra comunidad, manifestaré que todas, cuál más cuál menos, las que he tenido oportunidad de observar reposan sobre las bases de la propiedad en común de las tierras que cultivan o conservan para pastos y los lazos de consanguinidad que unen entre sí las diversas familias que forman el ayllu [1924, 7].*

Pero en las tierras que son patrimonio de la comunidad y de cuya propiedad aquélla no pueda presentar muchas veces otro título que la posesión por tiempo indefinido, hay de dos clases: *las que se cultivan en común para algún santo o la comunidad y las que posee cada uno por separado* (1924: 10). Y dentro del grupo comunal, no sólo están *las más antiguas familias o primitivos elementos gentilicios, que generaron el ayllu,* los llamados antepasados o *abuelos,* cuyas tumbas se conservan todavía en las partes altas de la comunidad, sino también miembros de ayllis, llevados allí por los españoles o resultado de vinculaciones posteriores.

Luego, Castro Pozo distingue cuatro tipos de comunidades agrícolas, agrícola-ganaderas, de pastos y aguas, y de usufructo, que son resultado también de cierta dominación externa, es decir:

> *cómo el conjunto de factores externos ha impuesto a cada uno de estos grupos un determinado género de vida, en sus costumbres, usos y sistemas de trabajo, en sus propiedades e industrias, priman los caracteres agrícolas, ganaderos, ganaderos en pastos y aguas comunales o sólo los dos últimos y los de falta absoluta o relativa de propiedad de las tierras y la usufructación de éstas por el ayllu que, indudablemente, fue su único propietario (1924: 17).*

El autor hace una etnografía bastante detallada de cada grupo, presentando una visión especialmente trágica de los pastores, de quienes dice que *no hay un sólo de estos infelices que conserven la plenitud de sus facultades intelectivas. Todos, cuál más cuál menos, son idiotas o están en camino de serlo. Opas los califican los mismos indígenas, quienes saben su condición*

y no se duelen de ellos. Sin trato alguno que los obligue a pensar pierden, muchas veces, hasta el uso de la palabra, conservando sólo un grito gutural, lúgubre, con que arrean o juntan el rebaño (1924: 24-25). Pero esta visión trágica es mucho mayor cuando Castro Pozo describe a uno de los explotadores de la comunidad indígena, el *tinterillo.* Se refiere a los pleitos de los indios, cuyos hechos son frecuentemente deformados, y añade:

> *En esta labor de desplazamiento y desfiguración de los hechos es el alma un tipo blanco, mestizo o indio medianamente trajeado, con un cartapacio de papeles bajo el brazo, el rostro amoratado por las huellas del alcoholismo y seguido siempre por una comisión de indígenas o toda la parcialidad. Éste es el que decide respecto a la injusticia o temeridad de las demandas, es el que fulmina la tranquilidad del ayllu, lleva la privación a los hogares comunales, alecciona a los testigos falsos, les enseña a mentir descaradamente en los comparendos, explota a los damnificados y a su costa vive una vida de perpetua embriaguez y cinismo; hay provincias serranas, en donde los abogados están de más y sólo viven para firmar, por uno o dos soles, los recursos redactados por estos tinterillos (1924: 40)*[8]

Así continúa su ensayo etnográfico, recogiendo muchos mitos y leyendas, como el del pueblo sumergido de Pariallá (1924: 211), el del *Ala Mulo* (1924: 236-242), el de la transformación del brujo en un animal (1924: 301-305), etc., y describe todos los demás aspectos de la cultura comunal, pero al mismo tiempo analiza la información, denuncia la injusticia y hace sugerencias para el mejoramiento de la comunidad. Como ejemplo de este análisis de la información, presento algunos casos. Al hablar de las faenas colectivas, celebradas en ambiente de fiesta, comenta: *La comunidad indígena conserva dos grandes principios económicos-sociales, que hasta el presente ni la ciencia sociológica, ni el imperis-*

---

8 A pesar de su crítica al tinterillo, mestizo en el mundo indígena, Castro Pozo tiene una visión más positiva del mestizo. En su prólogo polémico a *Renuevo de peruanidad* se refiere al debate indio-mestizo y observa: *la corriente indianófila, que al presente preocupa a nuestra intelectualidad, a pesar de haberse engendrado y provenir del propio mestizaje, juzga este elemento con áemiada injusticia (…). Para juzgar a nuestro mestizo, no sólo hay que estudiar y asistir históricamente a su etnológico descubrimiento, sino principalmente tener en cuenta el medio geográfico y sus influencias sociales (…). El mestizo no es, pues, nocivo, perverso e insondable por ser mestizo* (1936. 45).

mo de los grandes industrialistas han podido resolver satisfactoriamente: el contrato múltiple de trabajo y la realización de éste (…) en un ambiente de agradabilidad, emulación y compañerismo (1924: 47). Al referirse al problema de las escuelas, dice: *En la sierra es donde debiera estar (…) lo mejor y lo más selecto del profesorado nacional. Pero resulta todo lo contrario (…): de entre la nube de postulantes (…), se escoge primero a los parientes (…), después a los amigos políticos y por último a los recomendados por éstos. De donde resulta que nuestro profesorado serrano puede ser apto para cualquier cosa, menos para la enseñanza* (1924: 85). Es sabido que la carrera de maestro el mundo rural es casi el único canal de ascenso social y, a pesar de los bajos sueldos estatales, significa un trabajo fácil y seguro, y un primer paso en la carrera hacia el mundo urbano, que caracteriza nuestra sociedad.

Castro Pozo se refiere a ley de Conscripción Vial, que había promulgado Leguía, diciendo que *está sirviendo de grillete al indígena,* por lo cual las comunidades indígenas han pedido al gobierno su derogación o reforma en el Primer Congreso Indígena Tawantinsuyano (Lima, 1921) (1924: 63). Al describir las creencias religiosas lamenta la falta de estudios empíricos en su tiempo: *Más detallado y bajo un punto de vista puramente científico habría querido desenvolver este tema pero, a la falta absoluta de fuentes de información, ya que hasta ahora nadie se ha preocupado de estudiar estos fenómenos, he tenido que tropezar con la enorme dificultad de la reserva indígena, la multiplicación de los dialectos del quechua (…)* (1924: 229). Pero esta rica información no podía estar sistematizada en una verdadera teoría sobre la comunidad en una época en que la moderna antropología anglosajona apenas estaba comenzando; con razón Castro Pozo es consciente de que sólo *ha desbrozado en esta selva virgen de nuestra sociología nacional* (1924: 498), palabras con que termina su obra.

2.2. La modernización de la comunidad indígena

En su segundo libro, Castro Pozo hace un estudio histórico de la comunidad. Después de exponer el origen y funcionamiento del ayllu primitivo, sostiene, manejando cierto ecumenismo étnico aún no probado, que *de la cultura quechua-aymara-mochica sólo quedan los ayllus*

y que hay que modernizarlos para salvar *las instituciones económicas de esta raza predestinada a enseñar a la Humanidad cómo debe vivirse hermanablemente en el trabajo (…) y cómo los instrumentos de producción, entre los que debe considerarse la tierra, no pueden (…) ser susceptibles de apropiación individual* (1936: 150). Luego expone la evolución del ayllu en la colonia y la república, hasta que la Constitución de 1920 restablece la propiedad comunal. En 1935 el número de comunidades reconocidas era ya de 411, con una población de casi doscientos once mil habitantes, pero el número total de comunidades era superior a mil quinientas (1936: 224-225). Entonces plantea el gran dilema sobre el régimen económico de la tierra: continuar aumentado el número de latifundios o *canalizar las aspiraciones comunitarias de conservar los ayllus sus tierras, orientándolas a la doble finalidad de modernizar las instituciones que actualmente las poseen, para racionalizar la producción, y dar un nuevo contenido ideológico a la conciencia de nuestras masas sociales* (1936: 210). Al exponer en qué consiste esta modernización y racionalización de los ayllus, dice claramente que no patrocina una marcha atrás o:

> *una inmersión en el indigenismo del Tawantinsuyo. Ello (…) sería una locura. Lo que debemos aprovechar del ayllu no son, precisamente, sus prácticas geneonómicas, ni el sentido doliente o pesimista de la vida; tampoco su espíritu gregario, supersticioso y misoneísta, forjado en el yunque de la esclavitud, el alcoholismo y el despojo violento de sus tierras durante varios siglos. Lo que debemos aprovechar del ayllu es su unidad económico-social: tierras de usufructuación colectiva, cooperación de brazos y de intención y voluntad en la producción socializada; factores de orden económico y espiritual (…) Y así (…) cabe preguntarse: ¿es tan disímil la comunidad de una institución cooperativa proletaria dedicada a la producción? (1936: 269).*

Luego enumera las principales características del ayllu: la *marka* o tierra común, las acequias y caminos de uso colectivo, la Asamblea Comunal, integrada por los varones mayores de dieciocho años y las mujeres casadas o viudas, la *rama* o cantidad donada por cada comunero para gastos comunes, la *minga* o trabajo comunal, en el cual cada comunero ofrece su colaboración, llevando sus propios animales y herramientas, y la donación a los comuneros recién casados de objetos, animales, dinero y aun la vivienda. Una vez que enumera los rasgos del ayllu y los aspectos aprovechables del mismo –que recuerda los *valores positivos* de las culturas

indígenas en Alfonso Caso–, se refiere a *la república cooperativa* de Ernesto Poisson y señala dos caminos para lograr la meta: 1) La organización de cooperativas de producción por las comunidades con sus propios medios, y 2) La implementación de granjas-escuelas y cooperativas de producción indígenas, por parte del Gobierno, según el proyecto presentado en la Asamblea Constituyente de 1933 por el Partido Socialista.

El primer camino es **formar cooperativas de producción** agrícolas y ganaderas, de crédito y de consumo y Cajas indígenas departamentales, que se puedan federar a nivel departamental. Como ejemplo, he aquí su metodología de formación de una cooperativa de producción agrícola. El primer paso es que la Asamblea Comunal decide iniciar el proceso y cada comunero debe cotizar anualmente una cantidad en dinero o especie y seis días de trabajo para la compra de semillas, abonos y herramientas para el cultivo de las tierras de la comunidad, que deben explotarse en *minga* y cuyo producto debe servir para gasto de labranza y amortización de capitales y para constituir un fondo de la cooperativa. El paso siguiente es lograr que todas las parcelas individuales de los comuneros, previa aceptación de los interesados, se integren en la propiedad comunal, para ser trabajadas en común. Del monto de la cosecha se deducirá un 10% para el fondo comunal, un 5% para amortización de capitales y lo restante se distribuirá en partes iguales entre todos los jefes de familia de la cooperativa, que están, naturalmente, al margen de todas las obligaciones y derechos señalados. Así continúa Castro Pozo exponiendo todos los detalles de su proyecto, que recuerda a algunos de los que se hicieron en el gobierno militar de Velasco por SINAMOS y que no pasa de ser una construcción ideal que nunca sufrió la confrontación de todos los condicionamientos culturales y todos los intereses creados de las comunidades y de la sociedad nacional.

El segundo camino consiste en **la creación de granjas-escuelas** en cada departamento donde hay comunidades indígenas, para dar adiestramiento agropecuario intensivo a jóvenes comuneros, a partir de los diecisiete años, para que puedan constituir luego cooperativas de producción, que recibirán el apoyo técnico y crediticio del Gobierno. Pero el proyecto de ley de 8 de mayo de 1933 (1936: 288-295), que lleva la firma de Castro Pozo y de Luciano Castillo, nunca llegó a aprobarse.

De todos modos, Castro Pozo representa una reflexión seria sobre la comunidad indígena y un proyecto de utopía que, a diferencia de las del período colonial, nunca llegó a realizarse.

Para terminar, quiero recoger el comentario de Carlos Franco en su libro *Castro Pozo: nación, modernización endógena y socialismo*, Lima, 1989, CEDER Para Franco, *Nuestra comunidad indígena no fue por ello una exclusiva fuente documental o un simple reservorio de información para la generación de los 20 (…). Ella fue, y principalmente, un puñado esencial de ideas-fuerza que hicieron su camino en la reflexión acerca del Perú y su curso histórico socialista* (1989: 25). Tales ideas-fuerza son la vitalidad de la comunidad y su capacidad de supervivencia, el legado cultural que se rehace y se recrea, la prueba de que hay una alternativa para el latifundio improductivo, el reto de la modernización cooperativa de la comunidad sin traicionar a sus raíces y finalmente la apuesta por la transformación industrial de la comunidad hecha por ella misma (1989: 25-29)[9]. En síntesis, el mito de la comunidad: una comunidad que ha sobrevivido al embate liberal de Bolívar y siga viva, y una comunidad que puede modernizarse sin traicionarse a sí misma. Al respecto hay que recordar que el intento del *Estatuto de Comunidades Campesinas* (1970) del Gobierno de Velasco, que pretendía que los mismos comuneros excluyeran a sus miembros no agricultores, para hacer a la larga de la comunidad una cooperativa de producción, no tuvo éxito, porque dichos miembros, que quizás viven en las ciudades y tienen una carrera profesional, ayudan de otro modo a la comunidad. Esta es más una forma de ciudadanía que una forma de producción.

3. José Carlos Mariategui (1894-1930)

Natural de Moquegua, al terminar sus estudios primarios debe, por motivos económicos, ponerse a trabajar y lo hace en el diario *La*

9 Carlos Franco (1989), que analiza la obra de Castro Pozo desde la óptica de su aporte al socialismo, analiza su método y lo cataloga de *marxista* (p. 45) y concluye que Castro Pozo es *uno de los más notables pensadores socialistas del Perú, y su obra, comparable en todos sus sentidos a la de Mariátegui y Haya, los supera, según nuestra opinión, en el método interpretativo y en el rigor con que analizó la concreta evolución histórica y económica del país y los problemas económicos de su tiempo* (1989: 119).

Prensa de Lima, donde acaba haciéndose periodista, para lo cual está dotado de talento natural. Deja *La Prensa*, por su orientación liberal, y sigue escribiendo en otros periódicos más de izquierda, hasta que en 1919 marcha a Europa con la ayuda del Gobierno de Leguía, que de esta manera quería verse libre del polémico periodista. Pasa la mayor parte del tiempo en Italia, donde se casa y es corresponsal de *El Tiempo* de Lima, al que envía crónicas sobre la situación europea que se publicaron bajo el epígrafe "Cartas de Italia" (1920-1923); durante este período de la posguerra europea, tan interesante políticamente, es testigo de la crisis del liberalismo y del fortalecimiento del fascismo, y se pone en contacto con el socialismo revolucionario europeo en Italia, Francia y Alemania, lo cual le confirma en su postura marxista, aunque no pueda realizar, a diferencia de Lombardo Toledano, su ilusión de conocer la "nueva sociedad" que estaba naciendo en Rusia como resultado de la revolución de 1917. A su regreso a Lima, en 1923, Mariátegui encuentra que el Gobierno de Leguía se ha vuelto una verdadera dictadura; colabora en las revistas *Claridad*, *Mundial* y, sobre todo, *Amauta*, fundada por él en 1926 y dirigida por él hasta su muerte; en los primeros números de *Amauta* colaboraron Luis E. Valcárcel, Uriel García, Sabogal, Haya de la Torre, Luis A. Sánchez, etc.

Mariátegui se dedica a la organización del movimiento obrero, fundando el Partido Socialista Peruano en 1928, después de su ruptura con Haya de la Torre por diferente visión de ambos sobre el partido que debía fundarse. Para Mariátegui, debía ser un partido cuya vanguardia fuera los obreros con conciencia de clase, que debían guiar al proletariado indígena, y para Haya, debía ser un partido (el APRA) de todas las clases explotadas por el gran capital bajo la dirección de la pequeña burguesía En 1928 pública Mariátegui su obra más conocida, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, recogiendo artículos publicados antes. Luego irán apareciendo sus demás obras, muchas de las cuales se publican póstumamente. Hay una edición de sus *Obras completas*, Lima, Amauta, 20 volúmenes. En esta historia, interesan los *Siete ensayos* (vol. 2, 1967) e *Ideología y política* (vol. 11, 1969). Mariátegui se dedicó a organizar la Confederación General del Trabajo del Perú y siguió vinculando al movi-

miento político de izquierda hasta su prematura muerte[10]. Para estudiar el indigenismo de Mariátegui, parto de esta comparación de Valderrama:

> *Con los planteamientos de Haya de la Torre y de José Carlos Mariátegui, la discusión del problema campesino e indígena llega a su punto más alto y se replantea en nuevos términos (…). Es planteado, ente todo, como un análisis de clase, aunque sin perder de vista las especificidades culturales. Para los indigenistas populistas el problema nacional se encontraba circunscrito al problema indígena y resolviendo éste, se resolvía el primero. En Haya y Mariátegui el análisis del problema nacional se ubica en términos más amplios y profundos, al colocársele en el contexto de una sociedad y de un Estado de clase y en función de la comprensión del carácter semicolonial de nuestra sociedad. Historia, imperialismo, estructura productiva. Estado y clase aparecen como los nuevos elementos explicativos de la problemática*[11].

Paso a exponer el nuevo planteamiento de Mariátegui, dejando al indigenismo de Haya de la Torre, que ha tenido menor influjo para el último apartado del capítulo.

3.1. La sociedad peruana y el problema indígena

En el primero de los *Siete ensayos*, Mariátegui estudia la evolución de la economía peruana aplicando el esquema marxista de la historia. Su punto de partida es la etapa comunista, que él cree descubrir en *el imperio de los inkas, agrupación de comunas agrícolas y sedentarias,* donde *el pueblo inkaico –laborioso, disciplinado, panteísta y sencillo– vivía en bienestar material,* gracias al trabajo colectivo (1967: 9). La conquista marca el inicio de la segunda etapa y *sobre las ruinas y los residuos de la economía socialista echaron la base de la economía feudal,* pero, como España no hace una verdadera colonización por la escasa población blanca que manda a América, ni una verdadera creación económica –

---

10 Pueden consultarse varios artículos de *La aventura de Mariátegui. Nuevas perspectivas.* Lima, 1995, Pontificia Universidad Católica, edit. Gonzalo Portocarrero, Eduardo Cáceres y Rafael Tapia. Entre ellos, el mío, "Mariátegui y la religión", a base del cual ahora matizo lo expuesto sobre Mariátegui en las cuatro primeras ediciones de este libro.

11 "Los planteamientos de Haya de la Torre y de José Carlos Mariátegui sobre el problema indígena y el problema nacional", en *Indigenismo, clases sociales y problema nacional.* Lima, s. f, p. 189.

con excepción de los jesuitas–, se recurre a la importación de esclavos negros para las haciendas y los servicios y a la explotación de la minería por medio de la *mita* indígena, de modo que con la *sociedad feudal se mezclaron elementos y características de la sociedad esclavista* (1967: 10). La Independencia marca el inicio de la etapa burguesa, pero *enfocada sobre el plano de la historia mundial, la independencia sudamericana se presenta decidida por las necesidades de desarrollo de la civilización (…) capitalista,* sobre todo del naciente imperio británico.

Dentro del país no hubo una revolución burguesa antifeudal, sino una alianza entre la burguesía comercial y la aristocracia latifundista, que continuaba detentando el poder feudal en las grandes haciendas serranas. A pesar de las ideas liberales y democráticas de la época, la situación del indio empeoró. El guano y el salitre abrieron el Perú al mundo occidental, bajo el control del capital británico, y produjeron la incipiente burguesía capitalista costeña. En el momento de su análisis Mariátegui comprueba la coexistencia de tres economías diferentes: *Bajo el régimen de economía feudal nacido de la conquista subsisten en la Sierra algunos elementos vivos todavía de la economía comunista indígena. En la costa, sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa que, por lo menos en su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada* (1967: 22).

Esta evolución económica de la sociedad peruana del primer ensayo es el marco de referencia del nuevo planteamiento que hace Mariátegui sobre el problema del indio en su segundo ensayo:

> *Todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a éste como problema económico-social, no han servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema. La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país, y no en un mecanismo administrativo, jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales o morales. La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o de policía, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los "gamonales" (1967: 29-32).*

Luego Mariátegui rechaza cada una de esas soluciones. La **administrativa,** porque *desde los tiempos de la legislación colonial española, las ordenanzas sabias y prolijas, elaboradas después de concienzudas encuentas, se revelan totalmente infructuosas* (1967: 35). La **jurídica,** porque el individualismo de la legislación en la República *ha favorecido, incuestionablemente, la absorción de la propiedad indígena por el latifundismo. La situación del indio, a este respecto, estaba contemplada por mayor realismo por la legislación española,* y porque, *sin la disolución del feudo no ha podido funcionar, en ninguna parte, el derecho liberal* (1967: 36). La **racial,** porque *el concepto de razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión* y porque los indios pueden asimilar *la cultura occidental, en lo que tiene de más dinámico y creador, sin transfusiones de sangre europea* (1967: 36). La **moral,** en le línea de la Asociación pro-Indígena de Dora Mayer, porque *la prédica humanitaria no ha detenido en Europa el imperialismo,* y así la lucha contra éste *no confía ya sino en la solidaridad y en la fuerza de los movimientos de emancipación de las masas coloniales* (1967: 37). La **religiosa,** porque, aunque La Iglesia obtuvo *leyes y providencias muy sabiamente inspiradas,* la obra que no pudo *realizar en un orden medieval, cuando su capacidad espiritual e intelectual podía medirse por frailes como el padre de Las Casas, ¿con qué elementos contaría para prosperar ahora?* (1967: 38). Finalmente, la **pedagógica,** porque *el gamonalismo es fundamentalmente adverso a la educación del indio (…) y la escuela y el maestro están irremisiblemente condenados a desnaturalizarse bajo la presión del ambiente feudal* (1967: 39).

De esa manera, el problema del indio se convierte en el problema de la tierra, que es el tema del tercer ensayo, y que Mariátegui retoma en "El problema de las razas en América Latina", ponencia enviada a la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana (Buenos Aires, 1929) y publicada en *Ideología y política.* Para Mariátegui:

> *El problema agrario se presenta, ante todo, como el problema de la liquidación de la feudalidad en el Perú. Esta liquidación debía haber sido realizada por el régimen demoburgués, formalmente establecido por la revolución de la independencia. Pero en el Perú (…) no hemos tenido una verdadera clase burguesa, una verdadera clase capitalista. La antigua clase feudal –camuflada o disfrazada de burguesía republicana–ha conservado sus posiciones (…) Las expresiones de la feudalidad sobreviviente son*

> *dos: latifundismo y servidumbre (…). Consecuentemente con mi posición ideológica, yo pienso que la hora de ensayar en el Perú el método liberal, la forma individualista, ha pasado ya. Dejando aparte las tareas doctrinales, considero fundamental este factor incontestable y concreto, que da un carácter peculiar a nuestro problema agrario: la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo practico en la agricultura y la vida indígena (1969: 41-43).*

Luego Mariátegui analiza la evolución de la propiedad, centrándose en el latifundio y la comunidad (para ésta se apoya mucho en Castro Pozo) y tratando de encajar la historia agraria peruana en el esquema marxista, que supone válido. Las soluciones más concretas al problema agrario las expone, sobre todo, en el ensayo sobre las razas, cuya segunda parte, como es sabido, fue redactada por Hugo Pesce sobre las ideas de Mariátegui. Las soluciones propuestas son: 1) La Adjudicación de los latifundios serranos a las comunidades. 2) La transformación de éstas en cooperativas de producción. 3) El apoyo a la lucha de los *yanaconas* contra los hacendados para lograr *la libertad de organización, supresión del "enganche", aumento de los salarios, jornada de ocho horas, cumplimiento de las leyes de protección del trabajo* (1969: 43). 4) La educación ideológica de los indios, para la cual *la vanguardia obrera dispone de aquellos elementos militantes de la raza india que, en las minas y en los centros urbanos (…) entran en contacto con el movimiento sindical y político,* pues *los indios campesinos no entenderán de veras sino a los individuos de su seno que les habla su propio idioma; del blanco y del mestizo desconfiarán siempre.* A esto añade Mariátegui, con una frase que es más un deseo profundo suyo que el resultado de una comprobación empírica, que *una idea revolucionaria indígena tardará quizás en formarse; pero una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, la servirá con una (…) fuerza, en la que pocos proletarios de otros medios podrán aventajar* (1969: 44-46).

En la segunda parte del ensayo sobre las razas se presenta la formación de un Estado indígena como una desviación que los partidos comunistas deben evitar a toda costa:

> *La constitución de la raza indígena en un estado autónomo no conducirá, en el momento actual, a la dictadura del proletariado indio, ni mucho menos a la formación de un estado indio sin clases, como alguien ha pretendi-*

> *do afirmar, sino a la constitución de un estado indio burgués con todas las contradicciones internas y externas de los estados burgueses.*
> *Sólo el movimiento revolucionario clasista de las masas indígenas explotadas podrá permitirles dar un sentido real a la liberación de su raza, de la explotación, favoreciendo las posibilidades de su autodeterminación política (1969: 81).*

De este texto y de la lectura de los principales ensayos indigenistas de Mariátegui se desprende que, a pesar de que *la raza indígena compone las cuatro quintas partes de una población total calculada en un mínimo de 5 millones* (1969: 34), para Mariátegui la solución no estaba en la formación de un Estado indio autónomo. Hasta donde llegan mis conocimientos, Mariátegui no considera nunca a los indios como una nacionalidad, apartándose también en esto de la ortodoxia marxista de es época, expuesta en los trabajos de Stalin, *El marxismo y la cuestión nacional* (1913), y de Lenin, *Esbozo inicial de la tesis sobre los problemas nacional y colonial* (1920)[12], y que ya se vio aplicar a los indios mexicanos por Lombardo Toledano. Ya sea por el tan alto porcentaje de la población indígena del país, ya sea porque el indio del centro minero o urbano parecía desnativizarse fácilmente, ya sea por otras razones, Mariátegui no considera al indio como poseedor de una cultura diferente sino como siervo inmerso en unas estructuras sociales injustas, y así juzga que el problema indígena no podía resolverse hasta que se implantara la revolución socialista.

3.2. La polémica con Luis Alberto Sánchez

No puedo cerrar este punto sin hacer una referencia a la polémica sobre el indigenismo que, a principios de 1927, sostuvo Mariátegui con Luis Alberto Sánchez. No lo hago por el contenido de la misma, pues los artículos tienen escaso valor y dicen más a veces de las personas o ideologías que polemizan que del indio, sino porque la polémica refleja un momento muy efervescente del indigenismo peruano. En realidad la polémica se inició con un artículo del novelista chiclayano Enrique López

12 El trabajo de Stalin está editado en Moscú, 1946, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 85 pp., y el de Lenin está recogido en *Obras escogidas.* Moscú, s. f., Progreso, pp. 458-464.

Albujar, "Sobre la psicología del indio peruano", que apareció en la revista *Amauta* de diciembre de 1926. Allí él dice que *el indio es una esfinge de dos caras* y que *una cosa es el indio en su ayllu y otra en la urbe del misti* y enumera hasta setenta rasgos de la psicología social indígena, tales como *jamás se confía en el misti, aunque viva con él cien años, a no ser que se identifique, pues el indio es pronto a la desconfianza, estima a su yunta más que a su mujer y a sus carneros más que a sus hijos, no reconoce miseria porque todo le sobra,* y *el mayor enemigo del indio es el indio mismo,* etc.[13].

El 3 de febrero de 1927 salió en *La Prensa* de Lima un artículo del escritor y diputado leguiísta cusqueño José Ángel Escalante, "Nosotros los indios", en el que, esgrimiendo su identificación con la población indígena serrana frente a los costeños –identificación que ha manejado a menudo la clase dirigente cusqueña–, afirma que *nosotros los indios estamos sorprendidos del interés que muestran los señores de la costa, los blancos y los mistis, que hasta ayer nos menospreciaban, por nuestra generación;* luego da respuesta a cada una de las acusaciones que se hacen al indio (alcoholismo, cocaísmo, superstición, etc.), para acabar desautorizando a los indigenistas, tanto porque no conocen a los indios, *cuanto porque nosotros, los indios, nos bastamos y nos sobramos, dentro de la actual ideología gubernamental, para buscar remedio a nuestros males*[14].

A raíz de esos artículos el polígrafo Luis A. Sánchez publica en *Mundial* (18 de febrero de 1927) su "Batiburrillo indigenista", para hablar de la incoherencia de los indigenistas y de la falsedad del dilema sierra-costa[15]. Mariátegui le responde en "Intermezzo polémico", publicado en *Amauta* (25 de febrero), diciendo que las incoherencias de los indigenistas que Sánchez critica se deben a que se sitúan en diversos planos y que

> *la aleación de indigenismo y socialismo, nadie que mire el contenido y la esencia de las cosas, puede sorprenderse. El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas –la clase trabajadora– son en sus cuatro quintas partes indígenas.*

13 Manuel Aquézolo Castro, La polémica del indigenismo, Lima, 1975, Mosca Azul, pp. 15-21.

14 Ibíd., pp. 39-52.

15 Ibíd., pp. 69-73.

> *Nuestro socialismo no seria, pues, peruano (…) si no se solidarizara, primeramente, con las reivindicaciones indígenas*[16].

Sánchez vuelve a escribir en *Mundial* (4 de marzo) para preguntarle a Mariátegui si *cree que en la oposición de costa y sierra y en la comunidad indígena está la solución* y si debe involucrarse *en el movimiento al cholo,* dentro de una *reivindicación total y no exclusivista*[17] y el Amauta le responde en *Mundial* (11 de marzo) que *la reivindicación que sostenemos es (…) la de las clases trabajadoras, sin distinción de costa ni sierra, de indio ni cholo,* pero que *el obrero urbano es un proletario: el indio campesino es todavía un siervo* y que *el primer problema que resolver […] es el de la liquidación de la feudalidad, cuyas expresiones solidarias son dos: latifundio y servidumbre*[18]. Sánchez retoma la pluma en *Amauta* (marzo) para quejarse de que no se ha respondido suficientemente a las cuestiones por él planteadas: que planteó *la cuestión de la comunidad, porque barruntaba que hay un equívoco en la manera de enfocarlo,* y así la actual comunidad es una *remota parodia de una organización autóctona* y que el indio comunero *no rinde el esfuerzo que debiera, ni desecha practicas bárbaras, ni se culturiza ni avanza, ni enriquece*[19]. Mariátegui, en su artículo de *Amauta* (abril) "Polémica finita", no toca el tema en discusión, sino defiende la revista *Amauta* como plataforma del debate nacional y se remite al juicio de la historia sin temor *al espíritu pequeño-burgués de los críticos orgánicamente individuales*[20].

La polémica contó todavía con la participación de otros estudiosos de la realidad nacional, como Manuel A. Seoane y Valcárcel, y cuando éste publica ese año de 1927 su Te*mpestad en los Andes*, pide a Mariátegui el prólogo y a Sánchez el colofón. Sánchez vuelve a criticar el indigenismo *regionalista* frente a su postura *totalista*[21] y Mariátegui, entre otras cosas, sostiene:

---

16 *Ibíd.,* pp. 73-77.
17 *Ibíd.,* pp. 77-81.
18 *Ibíd.,* pp. 81-85.
19 *Ibíd.,* pp. 86-91.
20 *Ibíd.,* pp. 91-93.
21 Ibíd., p. 141.

> *Valcárcel, que no parte de apriorismos doctrinales –como se puede decir, aunque inexacta y superficialmente de mí (…)– encuentra por esto la misma vía que nosotros a través de un trabajo natural y espontaneo de conocimiento y penetración del problema indígena. La obra que ha escrito no es una obra teórica y crítica. Tiene algo de evangelio y hasta algo de apocalipsis. Es la obra de un creyente. Aquí no están precisamente los principios de la revolución que restituirá a la raza indígena su sitio en la historia nacional; pero aquí están sus mitos. Y desde que el alto espíritu de Jorge Sorel, reaccionando contra el mediocre positivismo de que estaban contagiados los socialistas de su tiempo, descubrió el valor perenne del mito en la formación de los grandes movimientos populares, sabemos bien que éste es un aspecto de la lucha que, dentro del más perfecto realismo, no debemos negligir ni subestimar*[22].

Así termina la polémica. Mariátegui, frente al mundo indígena, que no conoció personalmente, ni tuvo oportunidad de estudiar, siente necesidad de defenderse de sus *apriorismos doctrinales.* Después dirá más cosas sobre el indio que en la polémica, como se vio al principio de este apartado, pero no puede llegar muy lejos. Él sabia mucho mejor su lección de teoría marxista que la del funcionamiento de la sociedad andina y no pudo llenar el vacío con su innegable talento analítico. Por desgracia, su prematura muerte no le permitió completar su obra de juventud con la de madurez –como ocurrió con Valcárcel– lo que nos hubiera permitido conocer el desarrollo de su pensamiento indigenista.

3.3. Religión y sociedad indígena

En su análisis de la sociedad peruana desde la perspectiva marxista, Mariátegui dedica su cuarto ensayo a tratar "El factor religioso", y se refiere a la religión del Tawantinsuyo, a la evangelización católica y a la Iglesia después de la independencia, aunque yo sólo tocaré los dos primeros puntos. Como la religión fue un tema del indigenismo colonial, por su contenido y como proceso de aculturación, pienso es útil examinar la postura de Mariátegui, aunque sus preocupaciones sean diferentes a las de los misioneros y se interese sólo en el papel de la religión en la sociedad. Parte de una visión positiva, no sólo de la religión, pues

---

22 *Ibíd.,* íd.

para él *han tramontado definitivamente los tiempos de apriorismo anticlerical, en (…) gentes que identificaban religiosidad y "oscurantismo"*, sino también de la Iglesia, porque *la crítica revolucionaria no regatea (…), ni siquiera a las iglesias, sus servicios a la humanidad, ni su lugar en la historia* (1967: 140). Es sabido que las Iglesias, por ser expresiones concretas de los mensajes religiosos, son más vulnerables ante la crítica que éstos.

¿A qué se debe la visión positiva de Mariátegui sobre la religión? Se ha hablado de razones intelectuales, como el paradigma funcionalista, que permitía analizar la utilidad de la religión para el pueblo, cosa que Mariátegui descubre por su sensibilidad hacia éste, tan patente en su artículo sobre La procesión del Señor de los Milagros, o como el influjo de autores que cita en el ensayo, sobre todo Unamuno, uno de los pensadores con vivencia religiosa más intensa. También se ha hablado de razones personales, recordándose su infancia en un hogar católico, el influjo de su madre y su fe, que pone al servicio de su *declarada y enérgica ambición: la de concurrir a la creación del socialismo peruano* (1973: 12), fe que, como escribe en *La novela y la vida*, *he encontrado, porque mi alma había partido desde muy temprano en busca de Dios* (1967: 154).

Mariátegui, aunque no parece haber leído todas las fuentes de la religión del Tawantinsuyu, como Cobo, Garcilaso, Arriaga o Calancha, hace observaciones válidas sobre ésta. Me limito a dos. La primera es que la religión incaica no pudo sobrevivir al estado incaico por su identificación con el mismo (1973: 165). En efecto, es sabido que muchas creencias y ritos religiosos incaicos, citados por Garcilaso y Cobo, no aparecen en las visitas de idolatrías, lo cual prueba su desaparición. Así, hay que distinguir con Mariátegui la religión oficial incaica, que cayó con el imperio, de la popular andina, que subsistió en los *ritos agrarios,* como se ve en el catolicismo popular sincrético del sur andino. La segunda es que los incas difundieron un sabio sincretismo político con los pueblos conquistados, porque *la Iglesia incaica se preocupaba de avasallar a los dioses de éstos más que de perseguirlos y condenarlos. El templo del Sol se convirtió así en el templo de una religión… un tanto federal. El quechua, en materia religiosa, no se mostró demasiado catequista ni inquisidor* (1973: 165). En efecto, los incas, poco preocupados por la ortodoxia y de la difusión total de su propio sistema religioso entre los

pueblos conquistados, facilitaron la fidelidad de éstos incorporando sus dioses en el propio panteón.

Pero, me parece discutible que, junto a los ritos agrarios, subsista un *sentimiento panteista* (1973: 165). En una nota de la misma página Mariátegui defiende su postura contra Antero Peralta (*Amauta*, n° 15), que argüía que *el panteismo del indio no es asimilable a ninguno de los sistemas panteistas conocidos en la historia de la filosofía* y responde que *queda claramente expresado que atribuyo al indio del Tawantinsuyo* sentimiento *panteista y no una* filosofía panteista. Pero, tal respuesta no me parece válida, pues los ritos agrarios y los sentimientos panteistas, como cualquier rito y sentimiento religioso, son un lenguaje que suponen le existencia de un ser sagrado que puede salvar y así no puede hablarse de sentimiento panteista sin afirmar al mismo tiempo una concepción filosófica panteista, afirmación ésta que es inaceptable por lo que hoy se conoce de la religión prehispánica y de la actual religión popular andina.

Sobre la evangelización peruana hay, en el análisis de Mariátegui, dos ideas importantes, que son el nacimiento del catolicismo popular y el reconocimiento del peso de la Iglesia como institución social. Sobre el primero, escribe:

> *El catolicismo por su liturgia suntuosa, por su culto patético, estaba dotado de una aptitud tal vez única para cautivar a una población que no podía elevarse súbitamente a una religiosidad espiritual y abstractista. Y contaba, además, con su sorprendente facilidad de aclimatación a cualquier época o clima histórico. El trabajo, empezado muchos siglos atrás en Occidente, de absorción de antiguos mitos y de apropiación de fechas paganas, continuó en el Perú. El culto de la Virgen encontró en el lago Titicaca –de donde parecía nacer la teocracia andina– su más famoso santuario (…).*
>
> *La exterioridad, el paramento del catolicismo, sedujeron fácilmente a los indios. La evangelización, la catequización, nunca llegaron a consumarse en su sentido profundo. (…) Los misioneros no impusieron el evangelio: impusieron el culto, la liturgia, adecuándolos sagazmente a las costumbres indígenas. El paganismo aborigen subsistió bajo el culto católico (1967: 149-150).*

En este fragmento Mariátegui señala que el indio entendió e hizo suyo el lenguaje del catolicismo popular, tan similar al de su propia tradición religiosa. Luego analiza el método de sustitución y su larga vigencia en la historia de la Iglesia, como se vio en Acosta (1588), y sostiene que,

gracias a ese método, los misioneros *impusieron el culto, la liturgia, adecuándolos sagazmente a las costumbres indígenas.* Cualquiera que analice la religión popular peruana comprobará que la gran mayoría del Tawantinsuyo acabó aceptando y haciendo suyo el culto de la Iglesia y hoy el catolicismo popular es uno de los signos más visibles de la identidad peruana.

Pero Mariátegui termina la cita diciendo que *el paganismo aborigen subsistió bajo el culto católico.* Personalmente creo que el insuficiente conocimiento del Amauta sobre la crónica colonial y sobre la etnografía religiosa de los pueblos andinos le hicieron dar como definitivo algo que sólo es válida para el primer siglo de la evangelización. Como se vio en Ávila, los indios se defendieron de la evangelización compulsiva de la primera hora, escondiendo sus huacas detrás de los "santos". Pero eso ocurrió al principio, hasta que hubo una mejor catequesis y, sobre todo, hasta que los indios sintieron que los "santos" oían sus súplicas y hacían "milagros"; es cierto que en la sierra sur, junto a los "santos" sigue vigente el culto de la Pachamama y de los Apus o Wamanis andinos; no es una simple persistencia de los viejos dioses agrarios, ni menos una yuxtaposición neutral de los dos panteones, sino la creación de un sistema sincrético, que conserva viejas formas, a las que da nuevos significados en un proceso de cambio que sigue en marcha.

4. Luis E. Valcarcel (1891-1987)

Moqueguano como Mariátegui, de niño marcha con su familia al Cusco y desde esa plataforma serrana es protagonista de un indigenismo diferente al del amauta. Estudia letras y derecho en la Universidad de San Antonio Abad, donde toma parte activa en el movimiento universitario, que enarbola como una bandera el indigenismo, y es corresponsal de la *Asociación pro-Indígena,* que en 1909 habían fundado en Lima Dora Mayer, Joaquín Cópelo y Pedro Zulen. En 1913 preside el Instituto Histórico del Cusco y en 1917 comienza su carrera docente en la Universidad de San Antonio Abad; fue también director del Museo Arqueológico de la ciudad. En esa época escribe sus primeras obras, como *Del ayllu al imperio*, Lima, 1925, Edit. Garcilaso, *De la vida inkaika*, Lima, 1924, Edit. Garcilaso, y T*empestad en los Andes* (1927), Lima, 1972, Universo, 3ª edic. Junto a los escritos académicos, cultiva

también el periodismo en el diario cusqueño *El Comercio*. Además, integra el *Grupo Resurgimiento,* del que luego se hablará.

En 1930 Valcárcel se radica en Lima, donde ocupa diferentes cargos: profesor de la Universidad de San Marcos, ministro de Educación en el gobierno de Bustamante (1945-1948), primer director del Instituto Indigenista Peruano (1946) y primer director del Instituto de Etnología de la Universidad de San Marcos. Sigue escribiendo libros, como *Mirador indo*, Lima, 1937, Museo Nacional, 1ª serie, y 1941, 2ª serie, *Ruta cultural del Pe*rú, México, 1945, Fondo de Cultura Económica, *Historia del Perú antiguo*, Lima, 1964, Juan Mejía Baca, y *Memorias*, Lima, 1983, Instituto de Estudios Peruanos. Su larga vida y profunda formación le han hecho testigo excepcional y protagonista de gran parte del indigenismo peruano moderno. En su estudio del hombre andino pueden señalarse dos períodos, que suponen dos enfoques y significan sus dos aportes: el período cusqueño, en el que hace un planteamiento indigenista radical, y el período limeño, que se inicia con un indigenismo integracionista desde el Ministerio de Educación y el Instituto Indigenista Peruano y termina con su estudio de la etnohistoria andina.

4.1. Planteamiento indigenista radical

En Te*mpestad en los Andes*, obra que recoge artículos publicados en *Amauta* y en otras revistas, Valcárcel, partiendo de la frase de González Prada de que *no forman el verdadero Perú* los criollos de la costa, sino *las muchedumbres de indios diseminados en (…) la cordillera,* sostiene:

> *El Cusco y Lima son, por la naturaleza de las cosas, dos focos opuestos de la nacionalidad. El Cusco representa la cultura madre, la heredera de los inkas milenarios. Lima es el anhelo de adaptación a la cultura europea. Y es que el Cusco preexistía cuando llego el conquistador y Lima fue creada por él, ex nihilo. ¿Cómo desde la capital va a comprenderse el conflicto secular de las dos razas y las dos culturas, que no ha perdido su virulencia desde el día en que el invasor puso sus plantas en los riscos andinos?. ¿Será capaz el espíritu europeizado, sin raigambre en la tierra maternal, de enorgullecerse de una cultura que no le alcanza?. ¿Podría vivir en el mestizaje de otras razas exóticas el gran amor que sólo nutre y mantiene la sangre de los hijos del sol?. Sólo al Cusco le está reservado redimir al indio (1972: 118).*

Si Castro Pozo representa el mito de la comunidad, el joven Valcárcel representa el **mito de la andinidad,** que está bien resumido en este párrafo, que recoge las cuatro ideas más importantes del libro: existencia de dos nacionalidades en el Perú, conflicto secular no resuelto entre las mismas, ineficaz solución del mestizaje y salvación del indio sólo puede venir del Cusco, cuya conclusión es que *la sierra es la nacionalidad.* Por eso, el Perú vive fuera de sí, extraño a su ser íntimo y verdadero, porque la sierra está sometida a la costa, uncida a Lima (1972: 124). Paso a exponer cada idea:

a. Existencia de dos nacionalidades. Es el resultado de la conquista. Ya en *Del ayllu al imperio* (1925) había escrito Valcárcel:

> *Unos cuantos hombres misteriosos (…) llegaron al gran imperio cusqueño y en menos de un lustro destruyeron el imperio aborigen. Se formó entonces una doble nacionalidad: la de los vencidos, rota, maltrecha, sin conciencia colectiva: la otra, la de los vencedores, la de los hombres blancos, unimismados en la labor de enriquecimiento individual (…). La dualización étnica del Perú se presenta como el más grave problema de su vida política y social; esta heterogeneidad, que los siglos no han podido conciliar, ni amenguar, constituye el peligro de que nuestro país no alcance en muchísimos años el grado de cultura que otros pueblos (1925: 22-23).*

b. Conflicto secular no resuelto. Es la experiencia del país en sus etapas colonial y republicana. Valcárcel presenta este conflicto en el capítulo "La Sierra trágica", en una serie de estampas o cuadros vivos en los que se refiere a la relación del indio con la hacienda, con el Gobierno o con la Iglesia; Valcárcel presenta la usurpación de las tierras de las comunidades, el abuso sexual de las mujeres por los hacendados, la represión de supuestas rebeliones indias, la venganza de los indios con la quema de haciendas y el asesinato de gamonales, la quema del santo patrono del pueblo a modo de "auto de fe" al revés, etc. Es indudable que todos los cuadros que traza Valcárcel tienen base empírica y reflejan la realidad, con excepción del último. No hay prueba de que los indios que describe Valcárcel hayan quemado un santo o imagen sagrado, por la sencilla razón de lo han acepta do como parte de su religión y de su herencia colectiva. Valcárcel lo dice, porque quiere cuestionar toda la realidad dominante, de la que es parte también la Iglesia y sus fiestas religiosas, pero la realidad social no lo

confirma. Como ejemplo de la metodología de la obra, transcribo el cuadro de la "danza heroica":

> *Se había sublevado la indiada.*
> *Su rebelión se reducía a negarse a trabajar para el terrateniente. Llegaron abultadísimas las noticias al Cusco, y el prefecto, alarmado, mandó cincuenta gendarmes a dominar la sublevación.*
> *Los indios se hallaban reunidos un domingo en la plazoleta del pueblo. Comían y bebían en común, recordando los pasados tiempos de sus banquetes al aire libre, presididos por el Inka o por el Kuraka.*
> *¡Estaban reunidos! ¡Conspiraban! Y sin más, el jefe de la soldadesca ordenó fuego. Los indios no huyeron. Tampoco se defendían, puesto que estaban inermes. Llovían las balas y comenzaron a caer pesadamente las primeras víctimas.*
> *Entonces, algo inesperado se produjo. La banda de músicos indios inició una K'aswa, y hombres y mujeres agarrados de la mano comenzaron a danzar frenéticamente por sobre los heridos, por encima de los cadáveres y bajo las descargas de la fusilería.*
> *Danzó alocada la muchedumbre y el clamoreo ascendía cada vez más alto como la admonición de la tierra a todos los poderes cósmicos (1972: 64).*

c. Ineficaz solución del mestizaje. En Te*mpestad en los Andes* Valcárcel se opone al mestizaje con la misma pasión que Guamán Poma, aunque no por los mismos motivos. Su descripción de los *poblachos mestizos* es de gran dureza, como se refleja en esta sola frase: *La atmósfera de los poblachos mestizos es idéntica: alcohol, mala fe, parasitismo, ocio, brutalidad primitiva* (1972: 44). En el capitulo "Ideario" llega a decir: *la raza del Cid y de don Pelayo mezcla su sangre a la sangre americana (…). Se han mezclado las culturas. Nace del vientre de América un nuevo ser híbrido; no hereda las virtudes ancestrales, sino los vicios y las taras. El mestizaje de las culturas no produce sino deformidades* (1972: 115). Pero, en el capítulo sobre el problema indígena, que recoge la conferencia que leyó en la Universidad de Arequipa el 22 de enero de 1927, matiza su postura y dice que *el mestizo arequipeño es un tipo racial de excelencia,* que es *sobrio y resistente como el inka, enérgico trotamundos como el aventurero español* y que *ha heredado las sobresalientes cualidades indígenas y las conserva mejor en mucha parte, porque ignora su procedencia (Oh el prejuicio, oh las repugnancias indiófobas!)* (1972: 127-129);

aunque en esta matización pudo haber una simple estrategia para no herir a su auditorio, que presume de mestizo, puede pesar también su interpretación de que *Arequipa es una avanzada del espíritu andino sobre el mar* (1972: 127).

Tal visión negativa del mestizaje puede ser una manera de condenar el papel del intermediario que el *misti* tiene entre la población indígena y los grupos dirigentes, o de condenar la política de "asimilación" de los indios, que se inició con la Independencia y que tuvo funestas consecuencias para ellos, como reconoce Valcárcel: *en la torpe desviación republicana (…) hemos ido más allá del opresor español. Las últimas vislumbres de autonomía, el simulacro de autoridades indias, la conservación de la propiedad comunitaria (…), todo ha desaparecido en nombre de una (…) irónica igualdad* (1972: 117). Pero la minusvaloración del mestizaje puede ser también producto de cierta confusión de los conceptos de raza y cultura que parece tener Valcárcel en esta obra. Por una parte, tiene el concepto de cultura propio de la antropología culturalista y afirma que *vamos por la tierra con nuestro propio mundo a cuestas, conocemos, y pensamos y sentimos, según el conocer, el pensar y el sentir de la propia cultura* (1972: 113), y por otra, sostiene la existencia de un cierto espíritu de la raza, que permanece en la gente, cuando afirma: *la raza permanece idéntica a sí misma (…). El indio vestido a la europea (…), pensando a lo occidental, no pierde su espíritu. No mueren las razas. Podrán morir las culturas, su exteriorización dentro del tiempo y del espacio. La raza keswa fue cultura titikaka y después ciclo inka* (1972: 23).

d. La salvación del indio viene del Cusco. Para probarlo, Valcárcel idealiza al indio en la perspectiva del mito del "buen salvaje". Ya en sus obras *Del ayllu al imperio* y *De la vida inkaika* y había dado una visión muy idealizada del Tawantinsuyo. Ahora, en Te*mpestad en los Andes*, sobre todo en el capítulo "Nuevos indios", traza la antítesis del capítulo "Sierra trágica" y ofrece varios cuadros de la vida indígena, cuyo protagonista es un indio justo, valiente, trabajador, artista, y capaz de despertar amor. Así, los indios del ayllu de Tucsan acuden a sembrar la parcela del comunero, que por engaños la vendió, sin temor al dueño misti; los peones ocupan la hacienda, o simplemente se niegan a trabajar, sabiendo que la tierra no vale nada sin ellos; una joven india con-

quista por su belleza al hacendado y llega a ser su esposa, a pesar del escándalo de la sociedad gamonal; un indio acepta con gusto el servicio militar, *porque con el fusil al brazo cobra su desquite* (1972: 91); un maestro indígena, que *sabe lo que debe enseñar a los hijos de la raza,* se hace cargo de la escuela, que se convierte enseguida en el *almacigo de la raza resurgida» y «las familias aborígenes se sienten ligadas a ella, como diez años antes a la iglesia parroquial* (1962: 92-93), etc.

Este **mito de la andinidad** es el principal apoyo para el renacimiento indígena, para lo cual Valcárcel parece manejar las ideas de la historia cultural de Spengler, tan de moda en aquellos años, y el trasfondo mesiánico de la cultura andina:

> *La cultura bajará otra vez de los Andes. De las altas mesetas descendió la tribu primigenia a poblar planicies y valles (…). De la humana nebulosa, casi antropopiteca, surgió el Inkario, otro luminar que duró cinco siglos, y había alumbrado cinco más sin la atilana invasión de Pizarro. De ese rescoldo cultural todavía viven (…) diez millones de indios, caídos en la penumbra de las culturas muertas. De las tumbas saldrán los gérmenes de la Nueva Edad. Es el avatar de la Raza.*
>
> *No ha de ser una resurrección del Inkario con todas sus exteriores pompas (…). No adoraremos siquiera al Sol, supremo benefactor. Habremos olvidado para siempre el Kjipus (…). Habrá que renunciar a muchas bellas cosas del tiempo ido (…).*
>
> *La raza, en el nuevo ciclo que se avecina, reaparecerá esplendente, nimbada por sus eternos valores (…); es el avatar que marca la reaparición de los pueblos andinos en el escenario de las culturas. Los hombres de la Nueva Edad habrán enriquecido su acervo con las conquistas de la ciencia occidental y la sabiduría de los maestros de Oriente. El instrumento y la herramienta, la maquina, el libro y el arma nos darán el dominio de la naturaleza; la filosofía (…) hará penetrante nuestra mirada en el mundo del espíritu (…). Se cumple el avatar: nuestra raza se apresta al mañana: puntitos de luz en la tiniebla cerebral anuncian el advenimiento de la Inteligencia en la actual agregación subhumana de los viejos keswas (1972: 23-25).*

En su entusiasmo profético sobre el futuro triunfo de los indios, Valcárcel hace afirmaciones erróneas, como prolongar a cinco siglos la duración del Incario, que duró un siglo o siglo y medio, y sobre todo no prueba cómo será ese triunfo. Esta formulación sobre la raza andina,

que resurge haciendo una síntesis de Oriente y Occidente, recuerda a *La raza cósmic*a (1925), que acababa de publicar el pensador mexicano José Vasconcelos. A diferencia de éste, que habla de la raza mestiza iberoamericana, la *quinta raza, que llenará el planeta con los triunfos de la primera cultura verdaderamente universal, verdaderamente cósmica*[23], Valcárcel habla de la raza andina, que debe asimilar los valores del mundo costeño sin unirse con él en un mestizaje racial.

Para hacer más comprensible el mito de la raza andina, Valcárcel acuña el término poco feliz, pues ya tenía otro significado, de *andinismo.* Aunque es *una expresión geográfica, toda vez que la raza existe en tanto se arraiga en un trozo de planeta,* en realidad *pretende ser un ensayo de ideología aborigen* y *deberá extenderse, con idéntico fervor, por el circuito Sudperú-Bolivia-Argentina: todo lo que los Andes abarcan* (1972: 136-138). Para Valcárcel:

> *El andinismo es el amor a la tierra (…) y el puro sentimiento de la naturaleza. Es la gloria del trabajo que todo lo vence. Es el derecho a la vida sosegada y sencilla. Es la obligación de hacer el bien, de partir el pan con el hermano. Es la comunidad en la riqueza y el bienestar. Es la sana fraternidad de todos los hombres, sin desigualdades, sin justicias.*
> *El andinismo es la promesa de la moralidad colectiva y personal, la poderosa (…) reacción contra la podredumbre de todos los vicios que van perdiendo a nuestro país. Proclama el andinismo su vuelta a la pureza primitiva, al candor de las almas campesinas. Andinismo es agrarismo (1972: 112-113).*

Como se vio en el prólogo de Mariátegui: *aquí no están precisamente los principios de la revolución que restituirá a la raza indígena su sitio en la historia nacional, aquí están sus mitos.* Y ésta es la debilidad y la fuerza del primer planteamiento de Valcárcel sobre el problema indígena. Cuando quiere aterrizar y se pregunta: *¿Qué programa tiene formulado la vanguardia del movimiento panindianista?,* reconoce que *nosotros –que sin ser indios predicamos el quinto evangelio inkaista– tampoco lo sabemos. Algo se puede intuir,* y alude a una cierta movilización general de los indios, que *proclamarán sus derechos, anudarán el hilo roto de su historia para restablecer las instituciones cardinales del Inkario,* ante

23 José Vasconcelos, *La raza cósmica*. Madrid, 1966, Aguilar, p. 63.

el bloque de mestizo-europeos *minúsculo e inerme,* aunque todavía no se sabe *de qué grupo surgirá el Espartaco andino* o el Lenin de esta nueva revolución (1972: 133-134).

En otro lugar Valcárcel se ha referido a la importancia de la educación, no tanto por su labor de alfabetización, cuanto por su posibilidad de despertar la conciencia social de los indios: *apóstoles trashumantes de las punas y los valles de la serranía (…) propagan la cultura. Nadie más convencido que ellos del resurgimiento de la Raza (…). Los misioneros de la cultura no predican la destrucción. Son, sobre todo, médicos espirituales. Curan a este enfermo de amnesia, que es el indio (…); el mal de la raza es el olvido* (1972: 93-94). Finalmente, Valcárcel sostiene que el indio de Puno, aun con la ley electoral que restringe el voto a los analfabetos, *puede elegir su diputado por inmensa mayoría, un diputado netamente indio* y que, si se sigue el ejemplo en otras provincias, *a la vuelta de veinte años, podría constituirse la Democracia India* (1972: 105-106)[24].

Así, Valcárcel hace el planteamiento más radical sobre el indio, no tanto por la radicalidad de sus métodos, que apenas esboza o los limita a un cierto moralismo reformista, como por la radicalidad de su meta de construir la nacionalidad sobre el polo indígena del Cusco. Este planteamiento se cultivó en el **Grupo Resurgimiento,** fundado en 1926 por periodistas, abogados, artistas y estudiantes cuzqueños para defender a los indios y promover el resurgimiento indígena. Los prin-

24 En sus *Memorias.* Valcárcel hace su balance de esta obra: *Más allá de presentar una serie de estampas de la vida indígena, Tempestad en los Andes fue una síntesis de las principales preocupaciones que tuve en los años 20: el indio, el indigenismo, el socialismo, la nacionalidad peruana. Sin embargo, no hay aquí ni la discusión teórica de tales temas ni el programa político de la liberación indígena. Había una cuestión evidente que era la explotación de los indios, lo que sin requerir mayores rodeos había que mostrar ante el público limeño, que poco o nada conocía de esa cruel situación. Nuestra proximidad al indio nos había revelado que en él estaba latente un resurgimiento espiritual y el anuncio de su renacimiento, por eso dijimos: "La nueva conciencia aquí está en el silencio anunciador, en las tinieblas predecesoras. La sentimos latir en el viejo cuerpo de la raza, como si de la cegada fuente volviera a manar el agua viva, el muerto corazón, la oculta entraña (…)". Como afirmé que la cultura bajaría nuevamente de los Andes, muchos pensaron que proponía retrasar el reloj de la historia; en realidad, tenía la vista puesta en el futuro, por eso Tempestad en los Andes fue una clarinda de un cambio fundamental en la vida peruana* (1981: 244).

cipales miembros del grupo fueron Valcárcel, Luis Felipe Aguilar, Félix Cosío y J. Uriel García, pero se invitó también a intelectuales de todo el país, como Mariátegui y Manuel Seoane. El grupo tuvo en realidad una acción muy limitada, por la heterogeneidad de sus componentes y la represión gubernamental de que fue objeto, por lo que acabó por disolverse al poco tiempo.

Pero sirvió de catalizador de un momento importante del indigenismo peruano. La simple lectura de los ocho breves puntos de los "Estatutos" del grupo muestra la orientación y las limitaciones de su labor indigenista: el grupo *amparará material y moralmente a los indígenas, a quienes considera como hermanos menores en desgracia* (n° 1), *con abnegación se lanza en esta campaña, que despertará la resistencia y el encono de los intereses creados* (n° 3), *hará extensivo a él (el* indio) *todos los privilegios y garantías de la vida en el seno de una sociedad culta* (n° 7). y, finalmente, *mientras se define y concreta la ideología del Nuevo Indio que debe operar su transformación espiritual, enunciándolo y resolviendo el problema del Resurgimiento Indígena,* el grupo empleará los siguientes medios inmediatos: defender al indio ante los tribunales y la administración pública, fundar en Cusco una Casa del Indio, impulsar una cruzada contra el alcoholismo, movilizar maestros misioneros para alfabetizar a los indios, favorecer la fundación, de escuelas rurales, de un internado indígena y de una escuela normal para maestros indígenas, organizar competencias para el renacimiento de las artes populares, publicar un periódico con dos ediciones: una para crear la nueva conciencia frente al problema indígena y otra para los indios mismos, que *sean un monitor de la cultura que queremos crear y vincularse dentro y fuera del país con los grupos similares antiesclavistas e igualitarios* (n° 8)[25].

4.2. La crítica de Uriel García en El nuevo indio

Una prueba de la heterogeneidad del Grupo Resurgimiento es la publicación de *El nuevo indio* (Cusco, 1930) por José Uriel García (1887-1965), donde éste cuestiona la tesis de Te*mpestad en los Andes*,

25 Aquézolo, *op. cit.*, pp. 55-57.

por más que Valcárcel haya escrito en 1973, al prologar la tercera edición de la obra de García:

> *Muchos creyeron que se trataba de un enfrentamiento entre Uriel y yo, pero nunca tuyo ese carácter. Fueron dos puntos de vista que caracterizaron a uno y otro libro. Mientras yo hablaba y presentaba a los indios de las comunidades y de los pueblos, Uriel ofrecía su creación del nuevo indio. Yo entendía que el indio era uno solo, pero Uriel anticipóse en años a la aparición de "otro" indio, de este que vemos en Lima, que ha conquistado a las tres veces coronada villa, rodeándola en todas direcciones con sus llamados "pueblos Jóvenes", que están demostrando su juventud y vigor únicos. Este gran deslizamiento de los serranos sobre Lima, la están transformando como si los indios estuviesen en su propio ayllu. Aquí celebran sus fiestas con cantos y danzas, tienen sus clubes y coliseos (1973: 18).*

Uriel García, partiendo de que *nuestra época ya no puede ser la del resurgimiento de las "razas" que en la antigüedad crearon culturas originales,* pues *ya hemos llegado a la época del dominio del Espíritu sobre la Raza,* sostiene, en el prólogo de su obra, que *el indio de hoy no es simplemente el indio histórico (…). Es todo hombre que vive en América, con las mismas raíces emotivas y espirituales que aquel que antiguamente lo cultivó* (el territorio) *(…). La sierra (…) es la región más india de la América India. E indios nos tornamos todos los que extendemos la mirada hacia el mundo desde sus eminencias* (1973: 5-8). Luego, en las tres partes de su obra, desmitifica el incanato, redefine al nuevo indio y revaloriza al mestizo, como base de la nacionalidad. Es decir, contra la tesis de Valcárcel de que el Perú debía construirse sobre las ruinas del incanato, olvidando la pesadilla de la conquista y del virreinato, sostiene que la colonia marca al país y por tanto el Perú no puede construirse sin tener en cuenta también la herencia colonial.

Al desmitificar el incanato, García sostiene que hay que distinguir claramente entre incanidad e indianidad, pues *lo incaico es un momento de lo indiano* y *ha muerto para siempre,* mientras que *lo indiano vivirá mientras los Andes estén erguidos y los llanos americanos tengan fuerza gremial y sean tenaces incentivos de emoción y de idealidad* (1973: 85). Además, para García, *en el ciclo anterior a los inkas se crearon los más altos valores de la cultura, mientras que la originalidad ejemplar del Incanato es su obra política y social* (1973: 86). Y este régimen no fue feliz,

porque *el comunismo doméstico del ayllu se subordina a la organización feudal de los incas. Hay un régimen tributario que obliga a los pueblos a contribuciones cuantiosas de toda índole* (1973: 38). De esta manera que *no hay que tomar por inkaicos a nuestros indígenas actuales, así en sus costumbres, como en su arte, religión, etc. Si siguen en su pasado, no es precisamente en el pasado inkaico, que se deshizo por completo la conquista (…), sino están en el tiempo indiano, en lo primitivo.*

Tampoco hay que oponer a la raza autóctona contra la mestiza o la blanca, *como si los mestizos y los blancos no pudieran asimismo hacerse aborígenes o autóctonos –de tierra– y ser aún más indianos que los indios* (1973: 88). Así, el nuevo indio es más producto de la tierra y de la herencia social que de la herencia genética y comienza a moldearse en la conquista:

> *La conquista es una catástrofe psicológica (…) Para el espíritu indiano autóctono fue un cambio de derrotero, fatal, imprevisto, forzoso; todo un momento de prueba. Pero, del mismo modo, para la cultura invasora. Del percance salió el invasor con su integridad mermada por el influjo de los elementos de capital importancia: la tierra y la tradición andinas, valores históricos ya constituidos en siglos de dialogo creador, de beligerancia mutua y, a la vez, de cordial simbiosis. La indianidad (no el inkanato) estremecida vira su destino por otras rutas sin darse por vencida. Halla otras ideas o formas de expresión en que proseguir esa su juvenil y poderosa voluntad del genio andino (…). Por su parte, ¡avieja civilización española –síntesis de elementos heterogéneos– recibe otra inyección más de sangre vernácula y pierde, al mismo tiempo, su integridad histórica (…). De ese modo, la conquista y su vástago, el "coloniaje", son episodios de una sola historia –la nuestra–, americana (1973: 96-97).*

Al tratar *las nuevas formas de expresión del genio andino,* García desarrolla ampliamente la religión y el arte y termina poniendo como ejemplos de los *nuevos indios* al inca Garcilaso, al cura Juan Espinosa Medrano, "El Lunarejo", y a Túpac Amara II. En la tercera parte, García se refiere al mestizo actual como integrante de los nuevos indios. Estudia primero la vida de la aldea: el *pueblo mestizo, ese "poblacho mestizo" que despectivamente denigran los incomprensivos de la verdadera nacionalidad, es el que, a pesar de todo, forma el alma de nuestros pueblos y nutre de emoción nuestro sentimiento de americanos* (1973: 169); luego analiza otros símbolos del mestizaje, como la chichería *(caverna de la*

nacionalidad), el traje, especialmente el *poncho,* la *chola* y la cuidad del Cusco. Hay en esta tercera parte una clara refutación de las ideas de Valcárcel. Aunque en la segunda edición (1937) García hace algunas rectificaciones, queda en pie su tesis del *nuevo indio.* Para él,

> *El sentido más amplio de la indianidad es aquel que comprende a todos los hombres ligados a la tierra por vínculos afectivos, sin que sea preciso tener el pigmento broncíneo, ni el cabello grueso y lacio. Por eso, el sujeto de la acción futura no será precisa ni únicamente el "indio" antiguo, menos ese ridículo "nuevo indio", que ha domado el cabello cerril, que es elector político o misionero evangelista. Su único papel a través de la historia fue ser fragmentado de la masa (…). Pues los hombres adalides, los que dirigen y encauzan la cultura, son el artista, el pensador y el héroe; pueden ser todos aquellos que extraigan de su emoción telúrica –que es contacto con el panorama físico, así como con la masa popular–, de su herencia tradicional y de su propia alma, algo nuevo que acrecienta el valor de América, no sólo en su significación nacional, sino también universal, porque América y a no está para crear culturas localistas y esotéricas, aisladas entre barreras de montañas (1973: 90).*

Tal planteamiento se acerca, en realidad, a la necesidad de incorporar al indio a la cultura nacional, que el mismo Valcárcel va a defender en la década de los cuarenta.

4.3. Indigenismo científico y retorno a la etnohistoria

Valcárcel, en su trabajo sobre "Indigenismo en el Perú", explica los rasgos del indigenismo científico:

> *Ha entrado el Perú en una nueva etapa en su política indigenista. Concurren a la iniciación de este período, que se caracteriza por realizaciones, el Estado, los servicios y agencias de ayuda técnica internacional y los institutos especializados, con el consciente apoyo de los directamente beneficiados, los pueblos campesinos.*
>
> *Han influido poderosamente en el cambio de orientación los estudios de antropología social, que han enfocado el asunto no en el terreno abstracto ("el problema indígena"), sino en el de las soluciones concretas –allí y ahora–. Se han realizado investigaciones (…). Se está enmendando el error de aplicar la ayuda técnica a ciegas, sin el auxilio del antropólogo (…) y hoy*

tenemos, al servicio de los principales proyectos, a jóvenes egresados del Instituto de Etnología de la Universidad Mayor de San Marcos[26].

En verdad, este indigenismo de *realizaciones* y con la orientación de la antropología científica fue, en gran parte, obra de Valcárcel, que dejaba *las generalizaciones, los utopismos y las panaceas*[27]. Ese alejamiento puede ser resultado de la evolución personal, propia de la madurez, pero es también fruto de la variación del contexto social: a raíz de la segunda guerra mundial se inicia una época de desarrollismo y modernización, que busca integrar las poblaciones marginales e incorporarlas al mercado. Al mismo tiempo, la antropología cultural norteamericana se orienta hacia los estudios de aculturación: la Universidad de Cornell inicia en 1947 un Programa de Estudios en Cultura y Ciencia aplicada, sobre el *impacto de la tecnología moderna en regiones no desarrolladas* de siete países, uno de los cuales será Perú, en Vicos, y dicho estudio será el primer germen del Programa Perú-Cornell de 1951.

En noviembre de 1945, el ministro de Educación del Perú, Valcárcel, y su colega boliviano se reúnen en Arequipa para poner en marcha un proyecto conjunto de educación indígena en la región del Titicaca, considerada como unidad cultural. Por la declaración conjunta es claro que *el problema indígena es un problema del Estado de carácter social-económico, sanitario, vial, educacional, jurídico* y, además que el indio *no debe ser incorporado a la vida civilizada (…), sino que es la civilización occidental la que debe incorporarse a la vida de este grupo humano, que ha contribuido con brillo a la cultura universal.* También se determina que *la educación que impartan dichas escuelas será fundamentalmente agropecuaria,* sin hacer *distinción de edad, sexo, ni condición social,* que se oriente a *arraigar al campesino en su medio ambiente en evolución* y que se extienda *hasta el hogar campesino con el fin de conseguir el mejoramiento en todos los aspectos*

---

26 En *Estudios sobre la cultura actual en el Perú.* Lima, 1964, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, p. 9. Para analizar el indigenismo surandino, del que Valcárcel es sin duda un buen representante, puede consultarse a José Tamayo Herrera, *Historia del indigenismo cusquefio (siglos XVI-XX).* Lima, 1980, Instituto Nacional de Cultura, e *Historia social e indigenismo en el Altiplano.* Lima, 1982, Ediciones Treintaitrés.

27 *Ibíd.,* p. 12.

de la vida[28]. Como parte de este proyecto, se organizan cursos de sanidad rural, de agricultura y de industrias caseras rurales para maestros de ambos países, se inicia la alfabetización en lengua aymara y se estructura el sistema escolar campesino en unidades geosociales (cuenca del Titicaca, valle del Urubamba, etc.). Cada unidad cuenta con una escuela principal o núcleo, con todos los grados de primaria y un conjunto de servicios complementarios (parcela de tierra, herramientas y semillas, con un técnico agropecuario, técnico para campañas de salud, supervisor para campañas de alfabetización de adultos, etc.) y un conjunto de hasta 20 escuelas comunales, de primaria incompleta, que son supervigiladas por el núcleo y al cual envían cada día, en una movilidad que viene desde el núcleo, a los alumnos que deseen terminar la primaria.

En febrero de 1947 se instala en Instituto Indigenista Peruano, *para estudiar los problemas relativos a la población indígena en cooperación con el Instituto Indigenista Interamericano*[29], siendo Valcárcel su primer director, y miembros, otros ilustres indigenistas como José A. Escalante, Julio C. Tello, Carlos Monge, José A. Encinas, J. Uriel García, Emilio Romero, Jorge A. Lira y Atilio Sivirichi. Desafortunadamente el Instituto era un órgano puramente consultivo con escasa burocracia, y nunca dispuso de recursos suficientes para desarrollar una verdadera promoción de la población indígena, como su similar de México[30].

---

28 En revista *Perú Indígena.* Lima, Instituto Indigenista Peruano, n° 1, 1948, pp. 24-25.

29 Ibíd., pp. 18-20.

30 Héctor Martínez y Carlos Samaniego, en "La política indigenista", en *Campesinado e indigenismo en América Latina.* Lima, 1978, Celats, 1978, han escrito sobre el Instituto: *En concreto su labor, en el período 1947-66, se reduciría a la esporádica publicación de Perú Indígena, a la realización de algunos estudios de comunidades y haciendas, a la formación de su biblioteca, mediante canjes principalmente, y a su reducida participación en sus proyectos de Vicos y Puno. Es recién a partir de 1966, hasta su extinción en 1969, en que realmente puede disponer de recursos suficientes, provenientes del Proyecto de Desarrollo e Integración de la Población Indígena, lo que le permitió conformar sendos equipos de investigación, compuestos cada uno por dos antropólogos, un agrónomo, una asistente social y asistente administrativo (…),* (que) *se volcarían en seis de las siete zonas de acción conjunta del Proyecto (…). La irrupción del actual gobierno (…) truncaría las investigaciones iniciadas (…); sus cuadros serían totalmente dispersados en la Dirección de Comunidades Campesinas, por considerar su director, paradójicamente en antropólogo, que los estudios estaban*

Aunque Valcárcel, en su etapa limeña, se alejó de la utopía de Tem*pestad en los Andes* y de la necesidad de curar la *amnesia colectiva* para lograr el resurgimiento de la raza, siguió pensando que hay que conocer a *nuestros antepasados precolombinos, a quienes somos deudores de la tierra cultivada, del alimento indígena, del camino, del espacio urbanizado, del hombre con disciplina de trabajo, de la sociedad adaptada a su medio, de su habilidad artística, del paciente esfuerzo, de la resignada espera* (1964, 1: 20). Por eso, después de dedicar más de medio siglo al estudio de los cronistas, hace una larga enumeración de los aportes del Perú antiguo a la cultura universal (1964, I: 103-107) y deduce no sólo *la esplendidez de los tejidos de Paracas, la belleza de la cerámica nasquense o mochica, la deslumbrante orfebrería chimú,* sino también que *está probado de manera absoluta que el estado imperial de los incas fue la gran empresa para el bienestar universal (…), al haber logrado la erradicación total del hombre y de la miseria* (1964, 1: 108-109).

La obra es, actualmente, el mejor manual de etnohistoria andina. Es una síntesis de los escritos de más de cien cronistas de los siglos XVI-XVIII, tanto españoles como americanos, quienes tuvieron un especial interes en describir los sistemas político y religiosos. En esta síntesis no falta *ningún autor importante* y, por supuesto, están recogidos todos los nombres que hablan del mundo andino en esta *Historia de la antropología.* La obra va precedida de una amplia introducción, donde Valcárcel hace un resumen interpretativo del universo cultural peruano, a partir de su teoría de los doce órdenes de la actividad cultural (economía, política, derecho, moral, ciencia, técnica, religión, magia, mito, juego, concepción del mundo y arte) y de los dos instrumentos de la cultura (lenguaje y educación). El método de trabajo ha consistido en resumir cada cronista, citando con frecuencia las palabras textuales entre comillas, pero sin hacer la cita correspondiente, lo cual hace difícil un trabajo crítico.

5. Otros autores indigenistas

Como en el capítulo dedicado al indigenismo mexicano moderno, quiero presentar algunos nombres que han hecho un valioso aporte

---

de más y que se tenían los suficientes conocimientos y que había llegado la hora de actuar (p. 157).

al indigenismo del Perú, aunque no sea tan decisivo como el de los tres autores reseñados.

5.1. Víctor Andrés Belaunde (1883-1966)

Nace en Arequipa y estudia derecho en la Universidad de San Agustín y luego en la de San Marcos, donde comienza la docencia. Destaca pronto como pensador y como político, por lo que Leguía le destierra del país por una década (1921-1930), durante la cual vive en Estados Unidos y en Europa. A su vuelta, es miembro de la Asamblea Constituyente de 1931-1933, se dedica a la docencia en la Universidad Católica y, desde 1948 hasta su muerte, representa al Perú en las Naciones Unidas. Ideológica y políticamente era social-cristiano. Sus principales obras sobre el Perú, donde expone su visión del problema indígena, son: *Meditaciones peruanas* (1917), *La realidad nacional* (1931) y Peruanidad (1942); de ellas hace varias ediciones con cambios en el número de trabajos recogidos, hasta que la Comisión Nacional del Centenario de su Nacimiento publica la primera serie de sus *Obras Completas*, Lima, 1987, 5 tomos. Los aportes de Belaunde en esta historia son su análisis sobre el problema indígena y sobre la cristianización de los indios.

1. Análisis del problema indígena. Lo hace, sobre todo, en *La realidad nacional*, cuya primera parte es una respuesta a los *Siete ensayos* de Mariátegui y que se publica por primera vez en *El Mercurio Peruano* (1929-1930). Dicha respuesta se inicia con un reconocimiento de la obra del Amauta:

> *La distancia ideológica que me separa del autor (…) y la evidente injusticia con que trata a la generación a que pertenezco, impone de mi parte, al estudiar sus Ensayos, un deber de mayor imparcialidad. Deber fácil en este caso. Tengo el espíritu abierto a la admiración, y la despiertan sinceramente el talento y la obra de Mariátegui (1931: 17).*

Además reconoce que *será útil aplicar a la realidad peruana el criterio del materialismo histórico,* al que considera *verdadero por lo que afirma y falso por lo que niega* (1931: 18). Sobre el problema del indio dice: *El mérito principal de los Ensayos (…) es haber dado el primer lugar, en la sociología nacional, al problema del indio y el haber afirmado que su nuevo planteamiento supone el problema de la tierra* (1931: 27-28), postura que

Belaunde confiesa haber sostenido, no obstante *la gratuita afirmación de Mariátegui, de estar yo vinculado por educación y temperamento a la casta feudal del Perú;* por eso, en su comentario Belaúnde hace una *digresión de orden personal* para referirse a distintas ocasiones en que analizó y criticó la situación del indio. Por ejemplo, en su discurso "La cuestión social en Arequipa" (1915), reproducido en *Meditaciones peruanas*, dice:

> *No ha desaparecido la colonia. Alguna vez dije que todos tenemos almas de encomenderos y de corregidores. La ficción de que el indio podía ser propietario individual nos llevó a la abolición de las comunidades. Faltas éstas de personalidad jurídica y de defensa por el Estado, han ido perdiendo sus terrenos. El enganche ha sustituido a la mita; por último, se mantiene la adscripción del indio al suelo y una forma de servidumbre, que nos lleva por analogía al pleno medioevo (…).*
> *Necesitamos, además, una legislación tutelar. En eso también somos inferiores a la colonia. Necesitamos instituciones oficiales, que se dediquen al estudio de la cuestión indígena de un modo exclusivo (…). ¿Hay siquiera una oficina indígena? El más grave de los problemas del Perú, asombra decirlo, no tiene un organismo oficial que lo plantee y que lo estudie.*
> *Debemos recordar que aquella raza produjo sucesivamente dos civilizaciones prodigiosas, que han salvado el prestigio del hemisferio austral en la historia del progreso; debemos recordar que ella contribuyó tanto como la española a la civilización de la colonia, porque fueron sus brazos los que levantaron los monumentos (…), sacaron el oro de las minas o hicieron producir la tierra (…); debemos recordar que no escatimó prestar su concurso de sangre en las guerras de la independencia (…), contribuyendo a formar una patria que desgraciadamente no ha sido, para ella, madre (…).*
> *No es exageración decir que, suprimido el indígena, quedarán eriazos nuestros campos, desiertas nuestras minas (…), extinguida la nacionalidad (1933: 129-131).*

Volviendo al comentario del ensayo de Mariátegui, Belaunde sostiene con aquél que *el fraccionamiento de los latifundios para crear la pequeña propiedad no es una solución bolchevique,* pero, por *realismo esencialmente relativista,* no cree en una *solución única* y juzga que, para *el indio transformado en el ambiente de los grandes centros mineros o agrícolas y que ha adquirido así la psicología individualista, la solución será la pequeña propiedad; para la masa indígena, adherida a las comunidades, la solución será la defensa, vitalización y modernización de éstas* (921: 36).

Y al comentar el ensayo sobre el *problema de la tierra*, distingue entre *el proceso histórico, la situación presente y la solución*. Sobre los dos primeros puntos hace una serie de rectificaciones y matizaciones a Mariátegui y sobre el tercero presenta una alternativa:

> *Todas estas conclusiones conducen lógicamente a un programa realista, sin utopías y sin dogmatismo, que suscribirían muchos que no son comunistas: protección y vitalización de las comunidades, expropiación del latifundio improductivo o retardado, conversión del yanacón o aparcero en propietario, defensa y extensión de la pequeña propiedad, constitución de un banco agrícola para los fines anteriores y para sustituir la habilitación extranjera, gravar el ausentismo, aplicar rigurosamente las leyes de protección obrera, fijar una proporción al capital nacional en toda empresa, establecimiento de parroquias conventuales y escuelas misionarías, y cultivando todo este sistema y como clave de él, sustitución del parlamento pseudo demo-liberal, por la representación de todos los organismos vivos en los que el trabajo tendría una gran mayoría (1931: 49).*

Tal alternativa se inscribe en la perspectiva del pensamiento social-cristiano de su tiempo y propone una serie de medidas de política agraria, tales como el fortalecimiento de la pequeña propiedad y de la propiedad comunal, una reforma agraria moderada, el apoyo crediticio, las limitaciones legales a la explotación capitalista, etc., junto con la formación del indio, por una mayor atención religiosa y educativa, y, sobre todo, con la transformación del Estado.

2. La transformación religiosa de los indios. No hay que olvidar que, bajo el debate sobre esta transformación, está el de la creación de una cultura nueva o de un "nuevo indio", como se vio en Uriel García. Belaunde, al comentar, en *La realidad nacional*, el ensayo "El factor religioso", hace distintas críticas y rechaza la tesis de Mariátegui: *viendo en el catolicismo sólo la liturgia y no el espíritu, es explicable que Mariátegui sostenga que la obra misionera no transformo el alma religiosa del indio y que el culto católico simplemente se yuxtapuso al fetichismo primitivo.* Luego defiende que ha habido una *penetración del espíritu católico en las masas indígenas* y concluye que, aunque persisten muchos rasgos de la cultura andina, se ha dado una transformación religiosa: *subsiste el ayllu y continúan las "corveas" en el peonaje y enganche: sólo los dioses se han ido definitivamente. De un modo obscuro, imperfecto, impreciso, si se quiere, ha triunfado el cristianismo* (1931: 123-125).

En su obra *Peruanidad*, Belaunde explora toda la evolución religiosa del aborigen peruano. Dice que el Tawantinsuyo no logró una verdadera unidad religiosa, por el carácter sincrético de la política religiosa de los incas, que no pretendían que el culto solar reemplazara al de las huacas locales, sino que se limitaban a sobreponerlo al culto regional y a trasladar las principales huacas o ídolos al Coricancha, que se convirtió así en un "panteón", en el sentido griego del término. Pero:

> *El vínculo del culto solar y del emperador como hijo del Sol desapareció prácticamente al desaparecer el Incario y quedaron los cultos idolátricos tribales en su profusa multiplicidad. Este hecho tiene una inmensa importancia desde el punto de vista de la cultura. La conciencia nacional depende de la existencia de una verdadera comunidad espiritual, que no se concibe sin una unidad religiosa integral y efectiva. Como ésta no existió prácticamente para las tribus del Imperio Incaico, es evidente que muchas tribus no llegaron a tener sino el vinculo de la unidad política, o sea de la estructura social. Desaparecido el núcleo director, debería producirse la desintegración. Ello implica la rapidez de la conquista con que el régimen incaico fue sustituido por el régimen español (1965: 179-180).*

En cuanto a la época colonial, Belaunde, después de narrar brevemente la primera evangelización y las campañas de extirpación de la idolatría, se pregunta *si el catolicismo indígena fue una realidad o simplemente un barniz, que cubría la efectiva infidelidad y la idolatría o, por lo menos, la ignorancia y la indiferencia respecto de la religión que se les había enseñado.* Su respuesta es que el cambio religioso de los indios debe analizarse en el terreno psicológico y cultural, más que en la pureza doctrinal o en el comportamiento ético: *en los aspectos psicológicos y ambientales y no simplemente con el criterio de la estricta pureza dogmática y teológica y de una moralidad muy exigente.* Lo cual le permite concluir que se ha dado un cambio real, pero *sin ignorar, ni mucho menos disimular, las sombras en el cuadro de la evangelización del Perú* (1965: 232-233).

Al analizar los cambios religiosos en el ambiente o el panorama social peruano, Belaunde alude a la aparición de las cruces y de los templos como hogares religiosos, a la regulación de la actividad del grupo por la liturgia, a la celebración de las fiestas, a la prolongación del grupo familiar en la cofradía y la espiritualización del culto. Al analizar los cambios en la psicología religiosa indígena, Belaunde afirma que el culto

al Sol, a la Pachamama y al mismo Dios creador por parte de la élite incaica estaban dominados, como se ve en las plegarias recogidas por Molina, por el culto a las huacas, que absorbía por completo la actividad y el sentimiento religiosos de las muchedumbres indígenas. Sin embargo, *los misioneros españoles lograron, en su aproximación al indígena, lo que no pudieron conseguir los amautas y villacumus, que la idea de un Dios paternal se extendiera a los indígenas más retrasados* (1965: 237). Al concretar más la naturaleza de esa transformación religiosa indígena, dice:

> *En síntesis, ambiental y psicológicamente, se realizó, en medio de imperfecciones, abusos y errores, una definitiva transformación espiritual del Perú. El culto de la Eucaristía remplazó al culto solar. La devoción a María surge en la tierra americana con la modalidad típica de los santuarios autóctonos. Las Iglesias han sustituido a las huacas. La liturgia católica se ha apoderado del alma indígena (1965: 241).*

Y esta transformación espiritual del indígena es importante, no sólo desde el punto de vista religioso, sino desde el punto de vista político y cultural, porque para Belaunde, *en esta vinculación espiritual estriba el secreto de eso que se llama, quizás imperfectamente, la conciencia nacional. Ella se plasma en el amor a la tierra y se alimenta del recuerdo de las tradiciones comunes y del aliento de las mismas esperanzas, pero la fuerza íntima, el secreto supremo de esta comunidad radica en el sentimiento religioso* (1965: 255). Aunque no se esté de acuerdo con sus equivalencias funcionales (por ejemplo, la sustitución del culto solar por la Eucaristía), es innegable que el análisis de Belaunde es más rico que el de Mariátegui y explica mejor la transformación religiosa del indio. Otros historiadores y científicos sociales, aunque no compartan todo el análisis de Belaunde, llegan a la misma conclusión[31], que también es confirmada por la moderna etnografía religiosa andina.

---

31 George Kubler, "The Quechua in the Colonial World", en Stewart, *Handbook of South American Indians.* Washington, 1963, Smithsonian Institution, vol. 2, p. 400; Fernando de Armas Medina, *Cristianización del Perú (1532-1600).* Sevilla, 1953, Escuela de Estudios Hispanoamericana, pp. 596-597; Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú.* Burgos, 1959, tomo 2, p. 240, Manuel M. Marzal, *La transformación religiosa peruana.* Lima, 1983, Pontificia Universidad Católica del Perú.

5.2. Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979)

Trujillano, estudia filosofía y letras y derecho en la universidad de su ciudad natal y luego en la de San Marcos de Lima, aunque no llegó a graduarse debido a su participación activa en la política estudiantil. En 1923 fue deportado por Leguía. En su largo exilio de ocho años, Haya funda el APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana) en 1924 en México y es secretario de José Vasconcelos. Viaja a Rusia para conocer de cerca su revolución y hace estudios en Inglaterra de política y antropología, matriculándose en la London School of Economics y en la Universidad de Oxford con Evans-Pritchard. De vuelta en América, recorre los países de Centroamérica en campaña contra el imperialismo yanqui. Desde el exilio Haya colabora con Mariátegui en la revista *Amauta*, pero acaba rompiendo con el por diferencias en la estrategia de la lucha popular.

En 1930 se funda en Lima el Partido Aprista Peruano, que lanza la candidatura presidencial de Haya de la Torre. Desde ese lanzamiento hasta la muerte de Haya, poco después de firmar éste en su lecho de muerte, como presidente de la Asamblea Constituyente, la constitución de 1979, transcurre casi medio siglo de política peruana, en que Haya juega un papel importante, aunque nunca ocupó el palacio del Gobierno. Durante ese período, vuelve a ser en tres ocasiones candidato a la presidencia, sufre prisiones y destierros, vive asilado cinco años en la Embajada de Colombia en Lima y se dedica a escribir y dirigir su partido que se convierte en el partido mejor organizado del Perú.

En las *Obras completas* (Lima, 1976, Juan Mejía Vaca, 7 tomos), hay muchas referencias al problema indígena como parte del problema nacional, pero la exposición más sistemática de su pensamiento indigenista se encuentra en un breve ensayo, remitido en 1927 desde el exilio con motivo de la formación del Grupo Resurgimiento, que se publicó por vez primera en las *Obras completas*. Las principales ideas de Haya al respecto son:

a. El problema del indio **no es racial, sino socio-económico:**

Nuestro indigenismo no es el simplista sentimental concepto racial que, ante la estúpida afirmación burguesa de la inferioridad de razas, opone en

> *un amargo grito de revancha la afirmación contraria de que toda raza de color es superior a la blanca. Para quienes tenemos una concepción marxista o aun para los estudiantes de antropología moderna, resulta ridículo proclamar la superioridad de los blancos a los de color, como de éstos sobre aquéllos. Nosotros concebimos el problema económicamente, clasísticamente. Nosotros sabemos que las superioridades raciales son, en realidad, superioridades de orden económico (1976, 1: 183).*
> *Por eso, no es el color lo que limita el problema. Indios por sangre hay, desde Felipillo el traidor, que son verdugos de sus hermanos de raza; además, hay a veces gamonales de raza india, verdugos implacables (…) de los siervos, aplicándoles el Huallpacaldo y maldiciéndolos en quechua y nadie ha ayudado más al civilismo latifundista en su política de centralización y succión nacional que el gamonal serrano (1976, 1: 183).*

b. El problema de indio, como ya lo ha dicho Valcárcel, es **un problema internacional de toda Indoamérica,** donde el 75% de su población es indígena. *Lo internacional del problema está, pues, en que no es un problema regional, sino un problema de clase. Es el indio explotado desde México (…) hasta la Argentina por el hacendado (…), por el señor feudal que importó España.* En el Perú hay, además, desde la conquista, un conflicto permanente entre el latifundio y la comunidad; ésta *representa la nación, es la tradición social del Perú, es la vértebra de una organización que perdió el poder político que le arrebató el latifundio,* mientras que el latifundio *es lo extranjero, tuvo el poder político durante el coloniaje y lo retiene en la república, se ha formado a expensas de la comunidad* y sostiene la débil burguesía nacional de un país apenas industrializado (1976, I: 184-186).

c. El problema indígena **no se puede apartar del imperialismo,** en su política de penetración económica en busca de materias primas, mercados y mano de obra barata, formada por gente de color a quien se considera inferior y así se justifica moralmente su explotación; el imperialismo trae *un nuevo y grandísimo peligro para nuestros indígenas: la alianza del gamonal nacional con el invasor económico extranjero apuntala el poder de la clase dominante y pesa doblemente sobre nuestros trabajadores.* Por eso hay que resolver el problema indígena dentro del *gran problema general que plantea el imperialismo,* y los *indios de toda América tienen un puesto* en el APRA (1976, I: 188-191).

d. **No un nuevo Tawantinsuyo, sino un eficiente cooperativismo.** Aunque, para Haya, el imperio de los incas desarrolló *concepciones políticas y sociales realmente extraordinarias (…), sin paralelo en su época y en todos los estadios correspondientes de progreso de cualquier otro pueblo del mundo* y *estuvo más cerca de los ideales de las doctrinas socialistas que ningún otro país del mundo,* no juzga que hay resucitar el Tawantinsuyo y presenta una alternativa cooperativista:

> *No es que pretendamos una regresión a las formas avanzadas de su tiempo, pero primitivas hoy, de comunismo incaico, para resucitarlo hoy. Pero la lucha de cuatrocientos años de la comunidad incásica constituye la base de la restauración económica nacional La reorganización de nuestra economía desquiciada, la gran cooperativa agrícola de producción que debe ser el Perú, no podrán establecerse sino sobre las bases de la maravillosa organización económica incásica, modernizada, dotada de todos los elementos de la técnica contemporánea y resguardada por el Estado, no ya de los latifundistas, sino de los productores (1976, 1: 185-187).*

Como se ve, Haya de la Torre comparte muchas ideas de Belaunde y de Mariátegui; éste lo reconoce en una nota de los *Siete Ensayos*: *Escrito este trabajo, encuentro en el libro de Haya de la Torre, Por la emancipación de América Latina, conceptos que coinciden absolutamente con los míos, sobre la cuestión agraria en general y sobre la comunidad indígena en particular* (1967: 72). Sin embargo, Haya no fue mucho más lejos; no llega a plantear el problema de la población indígena como una nacionalidad oprimida, en la línea de la perspectiva marxista de Lombardo Toledano, como tampoco lo hace Mariátegui, y además su estrategia de formar un frente de todas las cosas explotadas hizo que se pasara a segundo plano la explotación de los indios por los mestizos. "El programa de acción inmediata" (1931) del Primer Congreso Nacional del Partido Aprista Peruano expone así su política indigenista:

> *Incorporaremos al indio a la vida del país. Legislaremos en pro de la conservación y modernización de la comunidad indígena. Protegeremos también la pequeña propiedad. Fomentaremos el arte indígena. Estableceremos las causales específicas que determinen la revisión de los pactos y contratos, celebrados por los indígenas y los terratenientes. Respetaremos las peculiaridades de cada región indígena, dentro del plan general y rumbo unificador de la educación. Formaremos maestros indígenas. Estableceremos la escuela rural indígena. Educaremos al indio usando su propio idioma, además del caste-*

> *llano. Introduciremos el cooperativismo agrario entre los propietarios indígenas de tierras. Emprenderemos una enérgica campaña contra el abuso del alcohol y de la coca. Crearemos el Hogar Agrícola Indígena (1976, V: 23-24).*

Nuevos elementos del problema se plantean en el capítulo de cuestiones agrarias (por ejemplo, se plantea una reforma agraria bastante moderada), pero, de todos modos, el indigenismo del APRA, a pesar del análisis lúcido del "joven Haya", no fue mucho más lejos y el indio como tal ha estado muy ausente en los sucesivos planes del partido y en su único gobierno con Alan García.

5.3. José María Arguedas (1911-1969)

Representa, en el indigenismo peruano moderno, algo similar a la voz de los mestizos en el indigenismo colonial. Con razón Arguedas, al recibir un año antes de su muerte el Premio Inca Garcilaso, dijo:

> *Acepto con regocijo el premio Inca Garcilaso de la Vega, porque siento que representa el reconocimiento a una obra que pretendió difundir y contagiar en el ánimo de los lectores el arte de un individuo quechua moderno que, gracias a la conciencia que tenía del valor de su cultura, pudo ampliarla y enriquecerla con el conocimiento, la asimilación del arte creado por otros pueblos, que dispusieron de medios más vastos para expresarse (…). No tuve más ambición que la de volcar, en la corriente de la sabiduría el arte del Perú criollo, el caudal del arte y la sabiduría de un pueblo al que se consideraba degenerado, debilitado o "extraño" e "impenetrable", pero que, en realidad, no era sino lo que llega a ser un gran pueblo, oprimido por el desprecio social, la dominación política y la explotación económica en el propio suelo donde realizó hazañas por las que la historia lo consideró un gran pueblo (…). Dentro del muro aislante y opresor, el pueblo quechua, bastante arcaizado y defendiéndose con el disimulo, seguía concibiendo ideas, creando cantos y mitos (…). Contagiado para siempre de los cantos y los mitos (…), yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua. Deseaba convertir esa realidad en lenguaje artístico y tal parece, según cierto consenso más o menos general, que lo he conseguido. Por eso recibo el premio Inca Garcilaso de la Vega con regocijo*[32].

---

32 Publicado como apéndice en la novela póstuma *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Buenos Aires, 1977, Losada, pp. 296-297.

Natural de Andahuaylas, pasó su infancia en diferentes pueblos de la sierra sur, donde su padre ejercía como abogado, llegando a identificarse plenamente con el mundo andino, hasta el punto que, según propia confesión, *cinco años luché para desgarrar lo quechismos y convertir el castellano literario en el instrumento único*[33]. Ingresa en la Universidad de San Marcos, donde acepta el socialismo de Mariátegui, e inicia su carrera de escritor con el libro de cuentos *Agua* (1935). Trabaja en la Sección de Folklore del Ministerio de Educación, en el Museo de la Cultura Peruana y llega a ser director de la Casa de la Cultura, al mismo tiempo que publica sus grandes novelas, Y*awar Fiesta* (1941), *Los ríos profundos* (1958) y Todas *las sangres* (1964). En 1963 se doctora en antropología en San Marcos con una tesis sobre *Las comunidades de España y del Perú* (1968) y enseña en dicha universidad y en la Agraria de la Molina hasta su trágica muerte. Su última novela inconclusa, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, se publicó póstumamente (1971). Entre sus trabajos etnológicos hay que enumerar, además de su tesis, la traducción de Ávila publicada como *Dioses y hombres en Huarochiri* (1966) y dos antologías de artículos: *Formación de la cultura nacional indoamericana*, Lima, 1975, Siglo XXI, Ángel Rama (edit.) e *Indios, mestizos y señores*, Lima, 1985, Editorial Horizonte.

Arguedas estudia lo andino desde una doble perspectiva: la humanística de sus cuentos y novelas, y la antropológica de sus investigaciones y ensayos etnológicos y folklóricos. Aunque las dos perspectivas no son totalmente opuestas, por ser la antropología la más humanista de las ciencias sociales, y aunque pudieron tener en Arguedas un pri-

---

33 Juan Larco (ed.), *Recopilación de textos sobre Tose María Arguedas.* La Habana, 1976, Casa de las Américas, p. 403. La vida y la obra de Arguedas sigue siendo muy estudiada: Elena Aibar Ray, *Identidad y resistencia cultural en las obras de Tose María Arguedas.* Lima, 1992, Pontificia Universidad Católica; Carmen María Pinilla, *Arguedas: conocimiento y vida.* Lima, 1994, Pontificia Universidad Católica; Maruja Martínez y Nelson Manrique (edits.), *Amor y fuego. Tose María Arguedas 25 años después.* Lima, 1995, DESCO; Tohn V. Murra y Mercedes López-Baralt (edits.), *Las cartas de Arguedas.* Lima, 1996, Pontificia Universidad Católica; Alejandro Ortiz (edit.), *Tose María Arguedas. recuerdos de una amistad.* Lima, 1996, Pontificia Universidad Católica; y Mario Vargas Llosa, *La utopía arcaica. Tose María Arguedas y las ficciones del indigenismo,* México, 1996, Fondo de Cultura Económica.

vilegiado promotor de acercamiento metodológico, lo cierto es que tal acercamiento no se dio y que, como observa Rama, *el novelista Arguedas ha opacado, hasta casi hacerlo desaparecer, al etnólogo Arguedas*[34]. Sin embargo, en esta historia interesa sobre todo el segundo. Influido por Mariátegui y Valcárcel, que dominaban el indigenismo peruano a su llegada a San Marcos, Arguedas inicia su análisis de la realidad andina con el esquema dualista indios-blancos y con el desprecio hacia los mestizos, pero, poco a poco, defiende un mestizaje sin la pérdida de los valores indígenas, lo cual era reflejo de su propia experiencia personal.

Ya en su trabajo "El complejo cultural del Perú" (1952) rebate la *corriente pesimista acerca del mestizo,* que representaba Valcárcel, para quien el mestizo *no ha cristalizado, no ha podido cuajar sino apenas como borroso elemento de la clase media* y *padece la doble tragedia de dos almas irreconciliables y el doble rechazo de los de arriba y los de abajo,* pues piensa que todos los que conocen bien la sierra *saben por propia experiencia que el mestizo no representa sólo un borroso elemento de la clase media, sino la mayoría y, en algunos casos, como el de los pueblos del valle del Alto Mantaro, la totalidad de la población* y juzga que *el mestizo es el hombre más debatido del Perú y el menos estudiado,* por lo cual su estudio *es uno de los más importantes de los que la antropología está obligada a emprender en el Perú* (1975: 2-3). En otro trabajo, "La sierra en el proceso de la cultura peruana" (1953), apunta que el caso del valle del Mantaro, aunque sea todavía una excepción en el Perú, servirá *para el estudio del posible proceso de fusión armoniosa de las dos culturas (…), fusión posible, puesto que en esta región se ha realizado,* y que, sin dicho caso del Mantaro, *nuestra visión del Perú seria aún amarga y pesimista* (1975: 12). El mestizaje del Mantaro lo amplía en su trabajo "Evolución de las comunidades indígenas" (1957), donde presenta dicho valle y la ciudad de Huancayo como *caso de fusión de culturas no comprometidas por la acción de las instituciones de origen colonial* Como muestra de su tesis, transcribo este párrafo:

> *El mestizo y el indio, o el hombre de abolengo de provincias, que llega a esta ciudad, no se encuentran en conflicto con ella; porque la masa indígena*

34 Ángel Rama (ed.), *Formación de la cultura nacional indoamericana.* México, 1975, Siglo XXV, p. IX.

> *que allí acude o vive es autóctona en el fondo y no en lo exótico de los signos externos; y está, además, movida por el impulso de la actividad, del negocio, del espíritu moderno, que trasciende y estimula (…). Y el mestizo o el indio, encontrará barrios formados por individuos pertenecientes a todos los grados de cultura y condición económica y social. Pasará desapercibido en la ciudad hasta cuando lo desee; pero podrá también abrigarse en gentes oriundas de su propio distrito o hacienda, entre gentes de la misma habla, de idéntico status, movidos exactamente por los mismos propósitos, arrojados a la ciudad por causas semejantes. Y llegada la oportunidad revivirá en la ciudad, sin vergüenza y públicamente las fiestas de su pueblo, y podrá bailar en las calles a la usanza de su ayllu nativo o sumarse a las fiestas y bailes indígenas de la propia ciudad, pues no será extraño a ellas. Y será ciudadano, aun a la manera todavía ínfima, pero real, de los barrenderos municipales que chacchan coca, y conversan en quechua, a la madrugada, tendidos en las aceras de las calles; pero con la seguridad de que han de recibir un salario, que les permitirá, si lo deciden, entrar al restaurante El Olímpico, y sentarse a la mesa, cerca o al lado de un alto funcionario oficial, de un agente viajero o del propio prefecto del departamento, y libres, en todo momento, del temor de que alguien blanda un látigo sobre sus cabezas (1975: 139).*

Arguedas explica *esta integración pacífica de las castas y culturas en el valle del Mantaro* (1975: 87) por varios factores: rasgos culturales de los huancas y su alianza con los españoles, ausencia del latifundismo, desarrollo de Huancayo como *capital industrial y foco de difusión y resistencia de la cultura mestiza,* etc. y hace su estudio con un enfoque histórico y cultural, que por entonces dominaba la aún incipiente antropología académica peruana. Pero, como la teoría de la aculturación de la antropología cultural es insuficiente para explicar el mestizaje, Arguedas avanza poco en la explicación del mestizo, al que presenta y presiente en toda su riqueza y ambivalencia en sus novelas. Por ejemplo, el indio mestizado Demetrio Rondón Willka de *Todas las sangres.*

Otro aporte al estudio del mestizaje lo hace en su tesis doctoral, al comparar las comunidades españolas de Bermillo y La Muga de Sayago (León) y el Perú andino. Aunque la obra se base en una etnografía cálida y apresurada de las dos comunidades leonesas, recoge la intuición fundamental que tales estudios pueden ayudar a la comprensión del Perú andino y mestizo, y compara los dos mundos en lo económico, político,

social, religioso y educativo. Por ejemplo, en lo económico los *españoles disfrutaban ya de una experiencia propia y muy antigua de aprovechamiento comunal de la tierra,* por lo que fue fácil aplicarla a una sociedad, que tenía también formas comunales de explotación. El reparto de tierras se realiza en Sayago de forma rígida, pero en algunas comunidades peruanas, como los incas, se realiza de acuerdo con la evolución de la población. Las formas de cooperación común en el Perú conservan los rasgos andinos (el ayni y la minka) y los hispánicos (la faena y la *república)* (1968: 329-333). En el terreno religioso, Arguedas sostiene que *el indio nunca llegó a ser católico,* por no haber abandonado totalmente la religión andina, y se apoya en material de su estudio "Puquio, una cultura en proceso de cambio" (1956). Allí expone la persistente resistencia andina, expresada en el mito de Inkarrí, pero también cierto mestizaje religioso, al afirmar que las religiones oficial y local *cumplen funciones diferentes y, sin embargo, son integrantes de un complejo mayor que las abarca a ambas* (1975: 75).

En resumen, pienso que Arguedas no plantea un indigenismo distinto al de incorporar al indio al mundo mestizo, a pesar de su rica vivencia personal de lo andino y de su conocimiento de las limitaciones de la antropología aplicada, que en la década de los cincuenta tenía programas en Vicos y en Puno-Tambopata. Arguedas es sin duda, un testimonio vivo y, para algunos, trágico, de que puede darse la incorporación a la cultura mestiza sin pérdida de valores indígenas. Con razón José Luis Rouillón ha escrito:

> *Arguedas mismo es un caso patente de mestizo más por cultura que por raza: "¿Cómo no he de creer en él, si soy un mestizo tan firmemente convencido de su valor? Cómo no he de creer, si todo lo tomado de la cultura occidental no ha sido sino para afirmar y desarrollar lo que en esta mezcla hay de definido ya, de permanente y hecho?. (…) ¿Qué soy? Un hombre civilizado que no ha dejado de ser, en la medula, un indígena del Perú (…). Entiendo y he asimilado la cultura llamada occidental hasta un grado relativamente alto; admiro a Bach y a Prokofief, a Shakespeare, Sófocles y Rimbaud, a Camus y a Eliot, pero más plenamente gozo con las canciones tradicionales de mi pueblo; puedo cantar, con la pureza auténtica de un indio chanka, un harawi de cosecha". Hay en estas confesiones un júbilo de*

> *victoria, una plenitud humana en la que el mestizaje es proclamado como una meta difícil y noble*[35].

Entre los estudios más recientes sobre Arguedas, deseo analizar brevemente el ya citado, *La utopía arcaica, losé María Arguedas y las ficciones del indigenismo* de Mario Vargas Llosa. Este confiesa que, *entre los escritores nacidos en el Perú es el único con el que he llegado a tener una relación entrañable, como la tengo con Flaubert y Faulkner o la tuve de joven con Sartre,* juzga que Arguedas escribió una hermosa novela *Los ríos profundos* y *cuyas otras obras, aunque éxitos parciales o fracasos, son siempre interesantes y a veces turbadoras,* y sostiene que Arguedas es un caso *privilegiado y patético;* privilegiado, porque en *un país escindido en dos mundos, dos lenguas, dos culturas, dos tradiciones históricas a él le fue dado conocer ambas realidades íntimamente, en sus miserias y grandezas y, por tanto, tuvo una perspectiva mucho más amplia que la mía,* y patético, porque *el arraigo en esos dos mundos antagónicos hizo de él un desarraigado* (1996: 9).

Luego Vargas Llosa hace un interesante y bien documentado análisis de la difícil vida, de las obras y del indigenismo de Arguedas, que califica, sobre el trasfondo de los acontecimientos políticos de su época y el horizonte cultural del Indigenismo, de utopía arcaica, para preguntarse en el último capítulo del libro, cuyo título es: "La utopía arcaica y el Perú informal": *¿Qué queda, un cuarto siglo después de muerto Arguedas, en la utopía arcaica? ¿cuál es la importancia de su obra en el contexto actual?* (1996: 327). Después de hacer una apretada síntesis de la historia peruana en este cuarto de siglo, Vargas Llosa piensa que las masas de emigrantes andinos a la ciudad cayeron en la *fatídica y tan temida por Arguedas "pérdida de la identidad"* y añade:

> *De ello ha resultado que, hoy en día, el Perú ha dejado de ser parte de aquella sociedad dual que describía el indigenismo. Integración acaso no sea la palabra que convenga para describir el fenómeno, pues ella sugiere una armoniosa aleación en la que una absorbe a la otra, y, a su vez, se enriquece con el añadido. Mescolanza, confusión, amalgama, entrevero parecen términos más apropiados para caracterizar esta amorfa sociedad surgida*

---

35 "Arguedas y la idea del Perú", en *Perú, identidad nacional.* Lima, 1979, CEDEP, p. 388.

> *de la forzada cohabitación de millones de peruanos de origen serrano con los costeños o los pobladores occidentalizados de las ciudades andinas. La desindianización es veloz, desde luego –el quechua, los atuendos indígenas, las creencias, los usos y costumbres tradicionales se amestizan a toda prisa. La resultante no es la hispanización con la que soñaban para el Perú los hispanistas del novecientos. Más bien, un extraño híbrido en el que al rudimentario español o jerga acriollada, que sirve para la comunicación, corresponden unos gustos, una sensibilidad, una idiosincrasia y hasta unos valores estéticos virtualmente nuevos: la cultura chicha (1996: 331-332).*

Aunque esta afirmación tenga mucho de cierta, Vargas Llosa olvida que en el Perú no hay dos mundos, sino muchos, pues, además de los quechuas, hay sesenta y siete etnias en la selva, que están creciendo demográficamente, al menos no pocas de ellas, y que se han organizado para defender su cultura; y olvida, además, que, a pesar de la emigración a la ciudad, muchos quechuas y aymarás mantienen en su hábitat andino una cultura propia, de la que están orgullosos y por cuya defensa comienzan a organizarse. Por otra parte, los términos *mescolanza, confusión, amalgama y entrevero,* a pesar de su reiteración literaria, son poco explicativos y poco analíticos en las ciencias sociales, donde las investigaciones de antropología urbana han encontrado, debajo de esa mescolanza, sutiles procesos sociales, en los cuales la cultura tradicional andina se redefine ante las nuevas situaciones, pero no se pierde totalmente[36].

Sobre la segunda pregunta, Vargas Llosa afirma que el nuevo Perú, *el Perú* informal, *tiene algunas afinidades con la humanidad descrita por Arguedas en el Chimbote de El zorro de arriba y el zorro de abajo, pero más diferencias.* Por una parte, *hierve de vitalidad (…). Gracias a esos ex indios, cholos, negros, zambos y asiáticos ha surgido por primera vez un capitalismo popular y un mercado libre en el Perú* (1996: 332) y por otra, *ha creado una base de sustentación social muy extendida para la anomia y el cinismo moral, que hace de la picardía (…) el supremo valor y que, por su desprecio de todas las instituciones del Perú formal (…), alienta el*

---

36 Pueden consultarse tres libros del Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Dos de Teófilo Altamirano, *Presencia andina en Lima metropolitana. Estudio sobre migrantes y clubes de provincianos* (1984) y *Cultura andina y pobreza urbana. Aymarás en Lima Metropolitana* (1988), y el tercero, mío, *Los caminos religiosos de los inmigrantes de la Gran Lima. El caso de El Agustino* (1988).

autoritarismo (1996: 333). Sobre el futuro, Vargas Llosa expresa cierta perplejidad, aunque niega enfáticamente, con su seguridad de siempre, la utopía arcaica: *Ni indio, ni blanco, ni indigenista ni hispanista, el Perú que va apareciendo con visos de durar es todavía una incógnita de la que sólo podemos asegurar, con absoluta certeza, que no corresponderá para nada con las imágenes con que fue descrito –con que fue fabulado– en las obras de José María Arguedas* (1996: 335).

6. Instituciones y programas indigenistas

Junto a las personas que reflexionaron sobre el indio, debe hablarse también de las instituciones, estatales o privadas, civiles o religiosas, que han desarrollan un trabajo indigenista. Debajo de la acción, que suele ser colectiva, hay siempre unos principios, que representan algún tipo de indigenismo. Me limito al Proyecto de la Universidad de Conell, al Programa de la OIT, a las misiones católicas y al Instituto Lingüístico de Vernao.

6.1. El proyecto Perú-Cornell

Como ya se dijo en la presentación del indigenismo de Valcárcel, a raíz del programa *Impacto de la tecnología moderna en regiones no desarrolladas* de la Universidad de Cornell en la comunidad de Vicos (Marcará, Ancash) y en otras Callejón de Huaylas, se firmó en 1951 un convenio entre dicha universidad y el Instituto Indigenista Peruano. Las metas del convenio eran: 1) *desarrollar generalizaciones y teorías acerca de las relaciones entre la introducción de tecnología y los procesos de cambios sociales y culturales; 2) atender al mejoramiento del estándar de vida de los habitantes de la zona de Vicos, hasta el momento que ellos puedan tomar un rol progresivo en el mundo moderno,* y 3) *preparar estudiantes, administrativos y técnicos con un amplio e integral conocimiento de los problemas prácticos y teóricos de los campos socio-económicos*[37]. Además, el convenio permitía a la Universidad de Cornell tener un laboratorio etnológico para estudiar las leyes y técnicas del cambio social dirigido y para entrenar a sus estudiantes, y al Instituto abrir su primer programa

37 En *Perú Indígena.* Lima, Instituto Indigenista Peruano, 4 (1952), pp. 88-89.

de promoción indígena. En realidad, la responsabilidad directiva y financiera estaba en manos de la Universidad de Cornell, bajo la dirección del antropólogo Alian R. Holmberg, que recibía, a su vez, las donaciones de diferentes fundaciones norteamericanas, sobre todo para becas de investigación, mientras que el Instituto, que siempre tuvo personal y recursos muy escasos, se limitó a ser el intermediario administrativo.

Vicos era entonces una hacienda de casi ocho mil hectáreas, propiedad de la Sociedad de Beneficencia Pública, con unos dos mil campesinos quechuas, de cultura bastante tradicional, que eran colonos de la hacienda. Cada diez años, la Beneficencia alquilaba ésta en pública subasta y el mejor postor se convertía en el *patrón* con los derechos y prerrogativas del sistema gamonal. Así, cada colono debía, a cambio de la parcela que sembraba y del limitado número de cabezas de ganado que criaba en los pastos de la hacienda, trabajar sin remuneración tres días a la semana en las faenas agrícolas de la hacienda y prestar gratuitamente, otra serie de servicios (cocinero, pastor, vigilante, etc.). El patrón concentraba en sus manos el poder económico, político y aun judicial de una población empobrecida, con niveles alimenticios, sanitarios y educativos sumamente bajos y sin más organización que los grupos de parentesco y la celebración de las fiestas religiosas.

El proyecto comenzó por administrar la hacienda en 1952 e inició la preparación de los colonos para que se pudieran convertir en administradores y dueños de la hacienda. En efecto, en 1962 los colonos compraron la hacienda a la Beneficencia, puesto que las leyes vigentes durante los gobiernos de Odría y Prado no permitían otra solución al problema de la tierra. El proyecto realizó un trabajo de innovación en distintos áreas. En la agrícola, introdujo nuevas semillas, fertilizantes, insecticidas, otros métodos de cultivo, etc., que fueron aceptados por la mayoría de los colonos y permitieron gran incremento de la productividad. En el área sanitaria, inauguró una posta médica en Vicos. En el área educativa, fortaleció y amplió el sistema escolar, haciendo que la escuela se convirtiera en un valor para los vicosinos. Y en el área política, desarrolló el liderazgo y vigorizó los diferentes niveles del gobierno comunal.

El éxito del proyecto se consideró grande, comenzó a hablarse del *milagro de Vicos* y a agitarse como bandera política, para demostrar que

el problema indígena podía solucionarse con una asesoría técnica y una promoción educativa a la población indígena, sin necesidad de hacer otros cambios más profundos. Hoy se ven las cosas con más objetividad. Es innegable la mejoría que lograron los vicosinos en distintos aspectos de su vida económica y social. Además, un fruto no despreciable fue el entrenamiento académico y profesional que tuvieron muchos estudiantes de antropología de la Universidad de San Marcos en la década de los cincuenta[38]. También fueron valiosos muchos estudios de campo, hechos por estudiantes norteamericanos y peruanos, por más que muchos de ellos fueran a parar al centro de documentación de la Universidad de Cornell en vez de quedarse en el país, como ha ocurrido con otros programas similares, y por más que no siempre sirvieran para orientar el trabajo práctico en Vicos. Pero, a pesar de los aspectos positivos, no hay que pedirle mucho más al proyecto de Vicos, ni menos convertirlo, con la ingenuidad de la década del desarrollismo, en la gran alternativa para la solución del problema indígena peruano, pues su costo económico fue grande y sus logros finales modestos.

6.2. El programa Puno-Tambopata

Este programa se realiza casi al mismo tiempo que el de Vicos. La iniciativa viene también de fuera, aunque el Gobierno sometió el programa a la supervisión del Instituto Indigenista Peruano. La cuarta conferencia de países americanos miembros de la Oficina Internacional del Trabajo (OIT), celebrada en Montevideo (1949), plantea el problema del *trabajador indígena* y recomienda a los Gobiernos adaptar *sus legislaciones, armonizándolas con las necesidades reales y las modalidades específicas de vida y de trabajo de sus respectivas poblaciones indígenas,* sin necesidad de recalcar las diferencias étnicas. Además, la OIT edita *Poblaciones indígenas. Condiciones de vida y de trabajo de los pueblos autóctonos de los países independientes* (Ginebra, 1953), donde hay abundante información sobre los indios del Perú y de otros países del continente[39].

---

38 Puede consultarse a Allan R. Holmberg, *Vicos: métodos y práctica de la antropología aplicada.* Lima, 1966, Estudios Andinos, donde hay un extenso trabajo de Henry Dobyns y Mario Vásquez sobre el personal y la bibliografía del proyecto, pp. 115-163.

39 *Opus cit.,* p. 628.

Para estudiar las recomendaciones de Montevideo, se reúne en 1951 en La Paz (Bolivia) una comisión de expertos en temas indígenas, y la OIT, en unión con otras agencias especializadas de las Naciones Unidas (FAO, UNESCO, OMS, etc.), envía en 1952 al antropólogo neozelandés Ernest Beaglehole, conocido por sus trabajos sobre la integración de los maoríes, a Perú, Ecuador y Bolivia para tomar contactos con los Gobiernos y seleccionar los programas y regiones concretas.

Por fin, en 1954 se inicia el Programa Puno-Tambopata en el altiplano sur con centros de formación profesional (carpintería, herrería y mecánica) en los pueblos aymarás de Chucuito y Camicachi y en el quechua de Taraco, con extensionismo agropecuario (mejora de pastos, utilización de abonos químicos, granjas avícolas, introducción de ganado fino, etc.), con servicios médicos (atención en las postas medicas, formación de promotores de salud y organización de campañas de saneamiento regional), con diferentes programas de desarrollo de la comunidad por medio de promotores sociales, y con estudios de comunidad, hechos por antropólogos. Pero el proyecto más ambicioso del programa andino fue la colonización del Tambopata. El gobierno deseaba abrir una salida al congestionado altiplano puneño, de donde había una corriente migratoria importante hacia Arequipa y la costa, especialmente por las sequías periódicas, y reservó 17. 000 has. en la ceja de selva y construyó una carretera de penetración. De esta manera se inició una colonización de campesinos indígenas, que se establecieron en San Juan del Oro con la ayuda técnica y sanitaria de los expertos del programa andino, para facilitar la difícil adaptación a una ecología tan diferente. El antropólogo Héctor Martínez, autor del estudio más completo sobre la colonización del Tambopata[40], enjuicia así el programa andino:

> *Un ligero balance del desarrollo del Programa nos muestra que sus efectos fueron más cualitativos, en cuanto la población que llegó a afectar directamente no fue muy numerosa, pero no por ello menos importante, teniendo en cuenta sus recursos realmente limitados, no obstante la cooperación internacional. El Programa no pretendía cambiar las estructu-*

40 Héctor Martínez, *Las colonizaciones selváticas dirigidas en el Perú*. Lima, 1976, Centro de Estudios de Promoción y Desarrollo, mimeo.

ras tradicionales de las haciendas, intento que hubiera sido inútil y que no hubiera siquiera permitido el establecimiento del programa (…). El Programa demostró que era posible que los campesinos acudieran a los servicios regulares establecidos, rompiendo su secular marginación: que era posible mejorar significativamente la producción de alimentos, e incluso lograr un pequeño excedente mediante la mejora de las prácticas culturales y el acceso al crédito (…), y que en fin, era posible el mejoramiento de las condiciones de vida y trabajo de grandes masas de campesinos a un costo relativamente bajo en recursos materiales, financieros y humanos, siempre y cuando se utilice un método de trabajo, sobre la base del conocimiento de la realidad local del campesino, se evite la burocratización, la centralización y el despilfarro[41].

Así, el Programa Puno-Tambopata, a semejanza del de Vicos, funcionó ante todo como un laboratorio de promoción indígena en la década de los cincuenta. Ambas experiencias sirvieron de base para la implementación del ambicioso "Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen" (diciembre de 1959), que continuó ambos programas y abrió tres nuevos en Apurímac, Ayacucho y Cusco; aquí lo hizo, en convenio con el Departamento de Antropología de la Universidad del Cusco, teniendo como centro de operaciones la comunidad de Cuyo Chico, que se convierte en otro laboratorio de antropología aplicada[42]. De los logros y límites de Plan de Integración ya se habló en el capítulo I.

6.3. Misiones católicas

Como se vio, éstas desempeñaron un papel importante en el indigenismo colonial. Cuando en la década de los veinte, se replantea el indigenismo, como fruto de la nueva postura de la Constitución Peruana de 1920 sobre población indígena y de la aparición de varios influyentes ensayos sobre el indio (Castro Pozo, Valcárcel, Mariátegui, Uriel García y Belaunde, etc.), la Iglesia no tiene un papel tan protagónico como en la colonia por dos razones. La primera es que la Iglesia de principios de siglo no tiene la cantidad de clero, ni el dinamismo de la Iglesia colonial,

41 Martínez y Samaniego, *op. cit.*, p. 165.

42 Oscar Núñez del Prado, *Kuyo Chico. Applied Anthropology in an Indian Community.* The University of Chicago Press, 1973.

aunque no faltan excepciones, como Monseñor Pedro Pascual Farfán, que ocupa sucesivamente las diócesis de Huaraz, Cusco y Lima y desarrolla una notable tarea indigenista[43]. Y la segunda es que el movimiento indigenista de los años veinte se inicia con cierto sesgo anticlerical y en estrecha vinculación con la izquierda marxista, lo que hizo que la Iglesia tomara distancia, aunque tampoco faltan excepciones, como Víctor Andrés Belaúnde, católico militante, que analiza el problema indígena desde la visión social-cristiana.

Sin embargo, primero en la selva y luego en la sierra llega a institucionalizarse el nuevo indigenismo de la Iglesia. En la selva se produce una nueva oleada misionera, al crearse en 1900 tres vicariatos, los de Amazonas, Ucayali y Madre de Dios, que se encomiendan a agustinos, franciscanos y dominicos respectivamente; en 1976 el número de circunscripciones eclesiásticas es ya de nueve, donde laboran 218 sacerdotes, 61 religiosos, 491 religiosas y 87 laicos, de los cuáles 99 trabajan con 24 grupos nativos diferentes en 22 puestos misionales[44]. Por su parte, en la región andina hay también un significativo incremento de sacerdotes y religiosos cuando, a partir de los cincuenta, se crean prelaturas en los territorios menos atendidos pastoralmente de las viejas diócesis con mucha población indígena. Los nuevos misioneros de la selva y de la sierra, muchos de los cuales son extranjeros y tienen el apoyo de sus respectivas insatitutos de vida consagrada, ponen su mística y su capacidad para conseguir recursos materiales y humanos al servicio de la causa indígena.

Sin embargo, el objetivo de este indigenismo de la Iglesia no es siempre y en todos el mismo. Por eso, pueden señalarse tres orientaciones, que responden a tres metas, más o menos definidas: asimilar los indios al país, integrarlos, pero respetando sus peculiaridades culturales, o liberarlos de la dominación cultural y política. Las orientaciones responden, en cierto sentido, a tres etapas, pero no del todo, pues se dan al

---

43 Puede consultarse a Imelda Vega-Centeno, *Pedro Pascual Farfán de los Godos. Obispo de indios (1870-1945)*. Cusco, 1993, Instituto de Pastoral Andina.

44 Luis M. Uriarte, "Poblaciones nativas de la Amazonia peruana", *Amazonia Peruana.* Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Pastoral (CAAAP), 1 (1976), pp. 27 y 31.

mismo tiempo en un vicariato o prelatura, aunque la tercera es minoritaria y responda al *replanteamiento del indigenismo*–, que abordaré en el último capítulo. Paso a exponer cada orientación:

a. La asimilación indígena. Muchos misioneros que trabajan en las misiones de la selva y de la sierra con sincera preocupación social quieren, además de su labor estrictamente religiosa, reeditar el dinamismo de las antiguas misiones bajo el signo de la modernización y pretenden asimilar los indios a la sociedad nacional; éstos, por motivos geográficos y culturales, habían permanecido al margen del país, y la igualdad de derechos proclamada por la Independencia no había superado esa marginación y quizás la había aumentado. Por eso muchos misioneros, con un enfoque humanista del problema, quieren que los indios sean como los demás ciudadanos y, en cierto modo, dejen de ser indios; para lograrlo, crean varios servicios y sobre todo centros educativos de distintos niveles, cuya educación está de espaldas al mundo cultural nativo y se convierte a menudo en un etnocidio.

b. La integración indígena. La nueva orientación está influida por el nacimiento del movimiento indigenista continental, que tiene en México su abanderado, y por las experiencias que se realizan en el Perú (Vicos, Puno-Tambopata, etc.); esta orientación de corte desarrollista y con una visión dual de la sociedad, que tiene un polo moderno y otro, tradicional que debe modernizarse, se aplica al mundo indígena: los indios más tradicionales, que no han querido aceptar el progreso, deben modernizarse sin perder sus propios valores y así los indios no deben dejar de ser indios, sino conservar los valores positivos de su cultura, como la lengua, los modos de vestir, las formas de organización, el arte, etc. Muchos misioneros enfocan ahora su trabajo, no sólo con su formación humanística, sino con el aporte de la antropología y demás ciencias sociales y, por eso estudian esas ciencias o buscan la colaboración de científicos sociales. Una publicación de las Obras Misionales Pontificias, que lleva el significativo título de *Integración silenciosa de 600 mil hombres* (1966), presenta un panorama del trabajo que realizan los vicariatos de la selva: en la educación, hay 1. 094 escuelas primarias con casi cincuenta y seis mil alumnos, 31 colegios de secundaria con más de mil seiscientos alumnos, 10 escuelas normales con más de mil alumnos, 85

centros de alfabetización con casi dos mil setecientos participantes, 50 internados con más de dos mil trescientos alumnos y varias escuelas radiofónicas; en el campo sanitario, hay 55 centros entre hospitales, postas medicas y dispensarios; en el terreno económico-social, se habla de la organización de cooperativas de consumo y de producción, del establecimiento de granjas y de aserraderos y de la fundación de nuevos pueblos[45]. Es cierto que estas cifras no se refieren sólo a los 200. 000 nativos amazónicos, sino que incluyen a los ribereños e incluso a los habitantes de ciudades como Pucallpa o Iquitos. Nótese de paso cómo a los centros de educación y de salud, que eran los principales medios de la orientación anterior, se unen ahora pequeños programas socio-económicos, que llevan consigo formas de desarrollo de la comunidad. Pero, también estos programas tienen, a menudo, efectos desestructuradores sobre los grupos nativos.

Como esta integración sin destruir la cultura indígena exige conocerla mejor, no sólo algunos misioneros retoman la vieja práctica de la crónica misionera[46], sino que se crean instituciones especializadas. En 1968 se funda en el Cusco el Instituto de Pastoral Andina (IPA) para asesorar, en su trabajo pastoral entre quechuas y aymarás, a las siete circunscripciones eclesiásticas de la sierra sur, entre Abancay y Juli, a las que luego se unirán Ayacucho y Huancavelica. Dicho instituto, cuyo sede central está ahora en Sicuani (Cusco), ha organizado numerosos encuentros para sacerdotes y demás agentes pastorales de la región sobre la cultura andina, promoción humana, aprendizaje del quechua y realidad nacional; además, ha realizado y publicado muchos estudios de antropología religiosa y pastoral, y edita la revista semestral *Allpanchis*, que se acerca al número 50 y se ha convertido

45 Obras Misionales Pontificias, *op. cit.*, pp. 12-55.

46 Entre los ejemplos posibles, me limito a José María Guallart, misionero jesuita del Vicariato del Marañón, que, además de artículos en distintas revistas y de guías de alfabetización, es autor de estas obras editadas, excepto las dos primeras, por el CAAAP: 1972 *Antología de prosa narrativa aguaruna.* 1974 *Antología de poesía lírica aguaruna.* 1981 *Fronteras vivas,* 1986 *Cuentos de la perra cazadora.* 1987 *Manual de Piscicultura.* 1989, El *mundo mágico de los aguarunas.* 1990 *Entre el pongo y la cordillera. Historia de una etnia.* 1992 *Grupos nativos en los territorios eclesiásticos de Latinoamérica* y 1997 *Historia del Vicariato de San Francisco Javier del Marañón.*

en órgano obligado de consulta. Por su parte, los obispos de la selva crearon en 1973 el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Pastoral (CAAAP), con sedes en Lima e Iquitos, que, a semejanza del IPA, ha organizado cursos para misioneros sobre antropología y lingüística, ha publicado muchos libros sobre grupos nativos y sobre problemas de la selva y edita la revista semestral *Amazonia Peruana,* que se acerca al número 30; además el CAAAP asesora o dirige proyectos socio-económicos en la Amazonia y está influyendo, a través de sus seminarios temáticos y del contacto con las organizaciones indígenas y con los poderes del Estado, en una creciente conciencia sobre la importancia y los problemas de la Amazonia.

c. La liberación indígena. Esta nueva orientación, que ha sido decididamente asumida por un reducido número de agentes pastorales de la sierra y de la selva pretende una promoción de los indios, que no sólo les permita conservar sus valores culturales, sino también asegurarlos por medio de cierta autonomía política. Esta orientación es resultado de varios factores: en los político, se replantea el indigenismo integracionista y se habla del *poder indio;* en el análisis social, entra en crisis el desarrollismo y surge la teoría de la dependencia; en el campo teológico-pastoral, se celebran la Conferencias del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) y Puebla (1979) y aparece y se extiende entre los agentes pastorales la teología de la liberación. Esta orientación busca servir a los indios, no tanto en los campos de la educación y la salud, ni siquiera en los programas de desarrollo económico, como en la concienciación, movilización y organización indígenas. Un documento latinoamericano, expresa bien esta orientación es la *Declaración de Barbados* (1971), de la que luego se hablará, y que contiene una severa crítica a los Gobiernos, a los antropólogos y a los misioneros. En el Perú, sólo dos meses de la aparición de dicha declaración, se reunieron obispos y misioneros de los cinco países del Grupo Andino para reflexionar sobre su trabajo; fruto de esta reflexión fue el *Documento de Iquitos.* Transcribo la parte del mismo que expresa la solidaridad con los nativos:

> *La situación desesperada en que se encuentran los grupos marginados de la Cuenca Amazónica (…) nos hace tomar conciencia del carácter liberador de nuestra pastoral misionera (…). Dentro de esos grupos, nos solidari-*

zamos de manera especial con la suerte de los indígenas, y especialmente con aquellas minorías étnicas, que constituyen un potencial humano en América Latina y están en acelerado proceso de desintegración. Esta solidaridad implica:
1. Compromiso de máxima comprensión, respeto y aceptación de las culturas autóctonas (encarnación cultural).
2. Compromiso serio por asegurar la supervivencia biológica y cultural de las comunidades nativas. Esto exige nuestra inserción en su proceso histórico.
3. Constante evaluación autocrítica del misionero y de la obra misionera.
4. Denuncia abierta, serena y sistemática de la injusticia institucionalizada por el atropello de la sociedad nacional a los grupos nativos.
5. La Iglesia misionera, local, nacional, latinoamericana, debe asumir la responsabilidad de procurar que los grupos nativos tomen conciencia de su situación frente a la sociedad nacional, se organicen y se conviertan así en los impulsores de su propio desarrollo.
Esta labor de concientización debe realizarse también a nivel de sociedad nacional, a fin de que se logre el cambio de las estructuras de dominio y se obtenga una política verdaderamente indigenista, que respete, posibilite y promueva el desarrollo autóctono de las minorías nacionales, dentro de una dinámica del desarrollo nacional, dado que sólo dentro de un sano pluralismo de las culturas puede darse una auténtica unidad nacional.
Afirmamos los valores auténticos del hombre amazónico (…): sociedad familística, autoridad de carácter carismático, sentido de responsabilidad y libertad, propiedad comunitaria[47].

El cumplimiento del compromiso de denuncia ha llevado a los obispos de la selva a frecuentes pronunciamientos sobre los problemas de la región. Por ejemplo, la Asamblea Episcopal Regional de la Selva (Pucallpa, 1972) muestra su *extrañeza y dolor ante la nueva postergación de la ley de comunidades nativas* (que no salió hasta 1974) y vuelve a reiterar demandas urgentes, hechas en la asamblea del año anterior, como *personería legal y documentación personal, títulos, propiedad de la tierra, control y selección de autoridades militares y civiles por parte del gobierno, adecuación de programas de colonización;* en 1973 la misma Asamblea Episcopal regional, reunida en San Ramón (Chanchamayo), reitera esas

47 Véanse las ponencias, las síntesis de las mesas y el documento final en libro del Vicariato de Iquitos, *Antropología y teología de la acción misionera*. Bogotá, 1972, Indo-American Press Service, pp. 163-164.

demandas y añade que *el gobierno reconozca y escuche a las autoridades nativas, nombradas por los mismos indígenas,* vigile los organismos encargados de la comercialización para evitar la explotación indígena, y llama la atención sobre *las sutiles formas de racismo, que todavía perduran en la Amazonia peruana*[48].

Aunque en la denuncia profética, tanto los obispos de la selva como los de la sierra sur han cumplido un servicio no despreciable, no ha sido tan eficaz la acción de los agentes de pastoral comprometidos con la liberación indígena. Esto se explica tanto por la indefinición de las metas, pues en la actualidad ni los partidos políticos, ni los científicos sociales saben bien qué hacer para "salvar" a los pueblos indios, como por la inadecuación de los misioneros para emplear los nuevos métodos indigenistas. Muchos misioneros, que crearon numerosos centros educativos y de salud para los indios y montaron pequeños programas de desarrollo, se sienten poco preparados y aun infieles a su misión religiosa cuando se trata de movilizar y organizar políticamente a los indígenas. A los agentes de pastoral ni siquiera les ayudó cierto acercamiento a los partidos políticos de la izquierda, que han sido los más interesados en la movilización popular, pues éstos, fieles a la lectura marxista de la realidad hecha por Mariátegui, no han visto en los pueblos indios nacionalidades oprimidas, sino clases explotadas. De esta manera las Misiones Católicas, junto a su labor religiosa, también modificada por los nuevos planteamientos de la "teología de la misión", siguen cumpliendo sobre todo una función asistencial y de desarrollo de la comunidad.

6.4. Instituto Lingüístico de Verano

Finalmente, debo hacer una breve referencia al Instituto Lingüístico de Verano (ILV), que comenzó a trabajar en el Perú en 1945, mediante un convenio con el Ministerio de Educación, con la finalidad de estudiar las lenguas indígenas, y que desde 1952 fue el asesor y el ejecutor en la práctica del Programa de Educación Bilingüe de la selva. El ILV

48 Juan M. Mercier y Gastón Villeneuve, *Amazonia: ¿liberación o esclavitud?*. Bogotá, 1974, Ediciones Paulinas, pp. 105-107.

fue fundado en 1934 por William C. Townsend con el fin específico de hacer estudios lingüísticos y traducir la Biblia a las diferentes lenguas indígenas del mundo y se estableció en diferentes países americanos, aunque de algunos ha tenido que salir por las denuncias ante su proselitismo. Dentro del ILV funcionan, en verdad, dos instituciones gemelas, el Instituto y la Wicleffe Bible Translators (WBT); como expresa Eugene E. Loos, que ha sido director del ILV en el Perú, en un artículo sobre la filosofía y métodos del Instituto, éste *no fue establecido como un intento de enmascarar las actividades del WBT, sino que el WBT fue fundado para dar solución a un problema que se iba notando a través del tiempo*[49], a saber, la existencia de personas e instituciones interesadas en apoyar las actividades científicas, pero no las religiosas del Instituto o viceversa. Esto explica que, a pesar de que el convenio del ILV con el Ministerio de Educación era de carácter científico y orientado hacia una asesoría técnica, muy pronto el Instituto comenzó a desarrollar también una actividad religiosa, dentro del pluralismo de confesiones cristianas que le es propio y aprovechando, sobre todo, su influjo en las recién establecidas escuelas bilingües, que se convierten, como en el caso de los templos, escuelas y dispensarios de las Misiones Católicas, en centros de reubicación geográfica y política de los nativos.

Para conocer el "indigenismo" del ILV, es útil analizar el citado artículo de Loos, en que se presenta una teoría sobre el cambio cultural de los nativos, por más que el planteamiento ideal deba confrontarse con la práctica real. Loos basa su análisis en los principios fundamentales de la antropología norteamericana, especialmente en el funcionalismo y en un relativismo que debe ser compensado por los valores cristianos de la Biblia, aunque la interpretación fundamentalista de ésta que hacen muchos miembros del ILV hará en la práctica muy difícil esta "compensación". Como muestra del análisis recojo el siguiente texto:

> *Se reconoce que cada cultura está compuesta de valores, agrupaciones y actividades interrelacionados (Pike, 1967), y que no es posible cambiar una*

49 Eugene E. Loos, Patricia M. Davis y Mary Ruth Wiese, "El cambio cultural y el desarrollo integral de la persona: Exposición de la filosofía y los métodos del Instituto Lingüístico de Verano en el Perú", en *Educación Bilingüe: una experiencia en la Amazonia Peruana*. Lima, 1979, edit. Ignacio Prado Pastor, p. 419.

> *parte sin variar el todo. Se reconoce también que la presencia de cualquier investigador de campo en un grupo nativo, inevitablemente, produce cambios (…). Los principios (de la acción) (…) están basados en las siguientes consideraciones psico-culturales: –que el hombre tiene necesidades de diversa índole que deben ser satisfechas para su desarrollo integral como persona: –que la cultura es dinámica y no estática: –que las culturas tienen aspectos que conducen al bienestar del grupo y de sus miembros, mientras otros llevan a su detrimento: –que la lengua materna es un rasgo clave para mantener la identidad cultural y valerse de nueva información*[50].

En cuanto a la calificación de rasgos culturales como negativos, Loos observa que no se trata de compararlos con *una cultura occidental predominante, sino que se trata de rasgos que llevan a la autodestrucción de la cultura y/o al detrimento físico o psico-social de su pueblo, o que conducen a injusticias dentro o fuera de la cultura,* definiendo las injusticias de su sentido más comúnmente aceptado, como el de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas. En cambio, Loos piensa que *pueden clasificarse como positivos, es decir que conducen al bienestar, todos los rasgos no negativos*[51], y añade que *existen innumerables de estos rasgos positivos en cada uno de los grupos étnicos del Perú,* de modo que, en opinión de muchos estudiosos, la vida es más satisfactoria para los nativos que nuestra civilización para sus integrantes. Ejemplos típicos de rasgos positivos son el conocimiento del medio ambiente, la adaptación ecológica, la agricultura de "tala y quema", etc. Para el ILV tiene especial importancia, dentro del cambio cultural, el lenguaje:

> *El lenguaje es una de las partes sumamente importantes y positivas de una cultura, ya que constituye tanto un vehículo como una parte substancial de ésta. Es un rasgo clave para la preservación de la unidad e identidad de los individuos de una cultura. Por lo tanto el que su lengua sea considerada digna de ser empleada como medio educativo y el que su herencia cultural oral sea merecedora de ser preservada y difundida (…) y respeto propio*[52].

---

50 *Ibíd.,* p. 406.
51 *Ibíd.,* p. 408.
52 *Ibíd.,* p. 415.

Con esta filosofía, los campos de acción del ILV han sido cinco: 1. Producción científica en lingüística descriptiva y aplicada. Un informe del ILV al Ministerio de Educación para el período 1946-1975 habla de 1.297 trabajos en 41 idiomas vernáculos, donde se incluyen trabajos de fonología, gramática, diccionarios y vocabularios, lingüística comparativa, antropología, tradición oral, traducciones (donde se incluyen las traducciones bíblicas), material pedagógico para centros de educación bilingüe, etc. Más de la mitad de los trabajos son material pedagógico y una cuarta parte traducciones[53] 2. Ayuda médica y sanitaria con la instalación de postas médicas, formación de promotores de salud, organización de campañas de vacunación, etc. 3. Desarrollo comunal: colaboración con las comunidades para seguir sus títulos de propiedad, programas de artesanía, ganadería, transporte, etc. 4. Educación, en la que ocupan un lugar central las escuelas bilingües. 5. Valores espirituales. Las culturas nativas muy sacralizadas deben enfrentar al tecnificado mundo occidental, en lo cual pueden serles útiles los valores que proclama el ILV. Además, *las enseñanzas del evangelio pueden reemplazar la base del miedo, común en las religiones, con la seguridad del amor de Dios, que da esperanza al hombre y lo motiva a sentir y demostrar ese mismo amor hacia su prójimo. Éstas se presentan a los nativos como una opción y no como una imposición*[54].

No es éste el lugar para hacer un juicio de la labor del ILV, tema que ha sido objeto varias veces de encendidas polémicas. Por ejemplo, la que hubo con ocasión de la renovación del convenio con el Ministerio de Educación, durante el gobierno militar de Velasco, cuando éste había anunciado su decisión de no renovarlo. El antropólogo amazónico Luis M. Uriarte escribía hace más de dos décadas: *podemos afirmar que el frente de expansión cultural (religioso, educativo, científico), por este orden, el ILV es, sin lugar a dudas, el de mayor impacto para poblaciones nativas de la selva. Sin embargo, hasta el momento carecemos de un análisis y evaluación serios (sin demagogias y/o propagandas)*

---

53 *Ibíd.,* pp. 422-423. Puede consultarse *Bibliografía del Instituto Lingüístico de Verano en el Perú (1946-76)* (recop. Mary Ruth Wiese y Ann Shanke), Lima, 1977, Instituto Lingüístico de Verano.

54 Loos, *op. cit.,* pp. 439-440.

sobre esta compleja institución[55]. Hasta donde llegan mis conocimientos, no se ha hecho aún tal evaluación. Creo que aquí puede ser útil escuchar las principales críticas que se han hecho al ILV, aunque se recurra a la bibliografía que recojo en una nota final, para formarse un juicio más actual y más válido.

Tales críticas se resumen en estos puntos: 1) En el terreno científico, se reconoce la seriedad de su producción lingüística descriptiva y aplicada, aunque se le ha criticado la productividad, dada la inversión en personal calificado y en recursos durante más de medio siglo; también se le ha criticado la no preparación del personal peruano que deba continuar la obra del ILV 2) En el terreno educativo, se reconoce la implementación de la escuela bilingüe, primera experiencia de este tipo en el país, pero se le ha criticado la insistencia en la escuela, que ha hecho a los nativos a romper su estilo de residencia tradicional, la mentalidad bastante individualista que subyace a la educación, y el que tanto la escuela como el maestro hayan sido a menudo un factor desestructurador de la identidad nativa y de su conciencia de "gratuidad de servicios"; además, no raras veces el maestro, bajo el control del ILV, se ha convertido en el nuevo "amo" de la comunidad. 3) En el terreno socio-económico, se reconocen los servicios del ILV por sus programas de salud y de desarrollo de la comunidad, pero se ha criticado –más a los sucesivos Gobiernos que al mismo Instituto– la entrega, con poco control a una organización norteamericana de una zona geográfica del país tan extensa y de tanta importancia geopolítica. 4) Y en el terreno religioso se reconoce la labor evangelizadora del ILV, más ahora que en los primeros años de actuación del ILV, por el clima ecuménico de la Iglesia peruana y porque el creciente proselitismo de las iglesias cristianas y no cristianas ha relativizado el proselitismo del ILV Pero algunos siguen criticando a éste su escasa encarnación en el mundo religioso nativo: una interpretación de la Biblia bastante literal hace que en su nombre se rechacen las religiones nativas y su concepción del mundo y del hombre como "obras del demonio", al mismo tiempo que se critican los ritos de iniciación, basados muchos de ellos en tomas rituales de alucinógenos, las actividades de los chamanes y las tradiciones míticas; otro crítica en

55 Uriarte, *op. cit.*, p. 34.

este terreno es el establecimiento de "pastores nativos" con escasa formación teológica y con una interpretación casi mágica de la Biblia, que rompen con frecuencia la unidad del grupo nativo por su mayor sentido de permanencia hacia el grupo religioso. Pero todas estas críticas deben verse a la luz de la reciente bibliografía[56].

56 Puede consultarse a David Stoll, *Fishers of Men or Founders of Empire?,* Londres, 1982, Zed Press, y Cambridge, Massachusetts, Cultural Survival, que es una historia del ILV en varios países, por el mismo autor de *¿América Latina se vuelve protestante?. Las políticas del crecimiento evangélico* (1990), Quito, Abya-Yala. Para el Perú, se puede consultar *Recordando. 40 años. Instituto Lingüístico de Verano 1946-1986.* Lima, 1987, el *Informe anual.* Yarinacoha, de los años 1987 a 1990, a Susan Harrington Preston, *Frente al cambio. Comunidades Nativas de la Amazonía Peruana.* Lima, 1992, ILV, y *Valorando lenguas y culturas.* Lima, 1995, ILV

Capítulo X
Nuevo indigenismo y antropología indigenista

La antropología indigenista, entendida en el sentido de esta obra, ha estado, a lo largo de la media centuria del indigenismo moderno (1920-1970), al servicio de la política integracionista que los Gobiernos de México y Perú han tenido con las sociedades indígenas de sus respectivos países. Hacia 1970 se **replantea el indigenismo,** no por los Gobiernos, que siguen haciendo su política integracionista o negando simplemente que haya un "problema indígena", sino por los antropólogos y, sobre todo, por los pueblos indios. Tal replanteamiento coloca a la antropología indigenista en búsqueda de caminos nuevos, en la que ha estado a lo largo del último cuarto de siglo. Este será el tema del último capítulo de la obra y permitirá al autor, que ha mantenido en el libro una posición bastante imparcial, presentar sus puntos de vista.

1. Replanteamiento del indigenismo (1970-1998)

Como se vio en el capítulo I, a lo largo de cuatro siglos y medio desde la conquista de México y del Perú, los gobiernos criollos o mestizos tuvieron tres proyectos políticos sucesivos con la población indígena: mantenerla como tal, asimilarla por completo o integrarla conservando sus rasgos culturales propios. Pero esta integración, meta del indigenismo moderno, se vio que, en la práctica, terminaba por destruir la cultura indígena que quería conservar. Por eso, los antropólogos replantean no sólo los métodos, sino la meta misma del indigenismo; además, los indios mismos, como consecuencia de distintos factores externos, desarrollan su conciencia política y emprenden varias formas de

organización para convertirse en el "poder indio". El replanteamiento del indigenismo por antropólogos e indios no es independiente, sino que hay influjo mutuo; aunque el antropólogo sea un mero intérprete de los problemas sociales que se dan en la realidad, sus interpretaciones pueden desencadenar nuevos procesos sociales, sobre todo cuando el antropólogo ha decidido que los primeros destinatarios de sus estudios sobre las sociedades indígenas deben ser los indios mismos. Por eso, voy a hablar del nacimiento del Indigenismo Crítico de los antropólogos y del nacimiento del Movimiento Indio de los pueblos indígenas.

1.1. El Indigenismo Crítico

Como ya observé al hablar de Las Casas en el capítulo IV, se conoce como indigenismo crítico la corriente de pensamiento que surge entre los antropólogos mexicanos y peruanos en la década de los setenta, cuestionando el indigenismo oficial de los gobiernos que trataba de integrar al indio en la nacionalidad mestiza. Los antropólogos, que habían introducido en las zonas indígenas el *caballo de Troya*[1] de los proyectos de aculturación dirigida, dieron la voz de alerta en libros, revistas y encuentros internacionales de diferente nivel para postular un nuevo indigenismo. Los diferentes trabajos, que tienen con frecuencia la forma de pronunciamientos, son más clarividentes en el análisis y crítica de la meta integracionista que se condena que en la construcción de la nueva alternativa. Sólo es claro que las sociedades indígenas deben conservar cierta autonomía política para poder defenderse del influjo etnocida de parte de la sociedad nacional, pero sólo se presentan proyectos pocos definidos y algunos claramente utópicos; además, no ha habido tiempo suficiente ni posibilidad política de llevar a la práctica el nuevo indigenismo. No puedo recoger aquí todos los replanteamientos del indigenismo que han presentado los antropólogos en México y el Perú a partir de la década de los setenta, y me limito a los más importantes:

a. Encuentro sobre indigenismo en México (1970). A dicho encuentro ya me referí el capítulo VIII, al presentar el nuevo sentido de la integración del indio que defendió Aguirre Beltrán. Ahora voy a recoger

1 Adolfo Colombres, *Hacia la autogestión indígena*. Quito, Ediciones del Sol, 1977, p. 34.

la posición contraria, sostenida por Ángel Palerm. Este está de acuerdo con Aguirre en relacionar *la actitud de los antropólogos ante el indigenismo con una crisis más general de conciencia política y profesional* y en distinguir entre la tarea *corriente* del antropólogo en sociedades abiertas, donde *la coyuntura histórica y la situación estructural permiten modificaciones profundas y extensas, sin necesidad de apelar a medios revolucionarios o insurreccionales,* tarea que debe consistir en el *papel de científico, como investigador, estudioso e intérprete de los procesos* o *participar en ellos, como otra fuerza promotora del cambio en direcciones favorables,* y el *posible cometido del antropólogo en circunstancias de orden revolucionario,* añadiendo que México continúa siendo una sociedad abierta[2].

Palerm también está de acuerdo con Aguirre en el análisis del indigenismo que ha tratado de *acabar con el indio haciéndolo mexicano* y en el *esquema histórico del proceso de integración nacional,* pero añade una observación importante: este concepto del indigenismo es cierto, pero *debe dejar de serlo.* Aguirre describe el proceso como Las Casas, pero éste estaba dominado *por la indignación moral* y aquél *lo está, aparentemente, por la explicación científica del proceso histórico.* Además, para Palerm, *Aguirre identifica la historia real, lo que ha ocurrido, con la única historia posible,* y por eso Palerm acumula una serie de argumentos para probar su tesis del *cambio multilineal* en los procesos históricos, ya que el hombre es quien, en último término, hace la historia[3]. En uno de estos argumentos Palerm deja traslucir su posición ante el *nuevo indigenismo,* aunque en esta polémica no se detenga a detallarla, ni menos a explicar los caminos de su implementación. Así afirma:

> *Estado y nación pueden ser (y Aguirre lo sabe) cosas bien distintas, y aun un verdadero «Estado nacional» puede aceptar, y de hecho acepta, pluralidad cultural, sin poner por ello en peligro su existencia y su estabilidad interna. Francia puede ser un ejemplo de un proceso en que se van confundiendo Estado, nación y cultura. Sin embargo, Suiza, España, Yugoslavia, son otros tantos ejemplos de «Estados nacionales» con pluralidad cultural y nacional […] Se desploma por su base la necesidad de una política indi-*

2 "Indigenismo en México: confrontación de problemas", en *Anuario Indigenista.* México, Instituto Indigenista Interamericano, 1970, pp. 297-298.

3 Ibíd., pp. 301-304.

> *genista de destrucción de la identidad espiritual del indio, de una política indigenista secular de asimilación y aniquilamiento*[4].

b. Publicación de *Eso que llaman antropología mexicana* (1970), con artículos de Arturo Warman, Guillermo Bonfil y Margarita Nolasco, que cuestionan el indigenismo oficial de México. Es bastante sugerente el artículo "Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica" de Bonfil, donde éste plantea la relación entre *cultura indígena* y *cultura nacional* y si la primera debe integrase a la segunda o conservar cierta autonomía. Sobre el primer punto, Bonfil dice que el concepto antropológico de cultura, por haberse elaborado en el estudio de sociedades pequeñas, relativamente aisladas y de limitado desarrollo tecnológico, subraya excesivamente el carácter armónico, integrado y homogéneo y, por tanto, no puede servir para explicar situaciones como la de México, donde hay mayor variedad y verdaderos conflictos entre la sociedad nacional y las sociedades indígenas. Por eso, Bonfil introduce el concepto de *culturas de clase,* que *se definen y sólo son comprensibles dentro de un sistema social mayor que incluye cultura de clases opuestas* (1971: 48), y se pregunta si *pueden extenderse las culturas aborígenes de México, como culturas de clase,* como hacen algunos autores que consideran la población india *como un segmento particular de una clase social nacional.* Su respuesta es *negativa, en términos generales,* puesto que las *culturas aborígenes establecen su perspectiva histórica y su legitimidad al margen del sistema de clases predominantes en la sociedad global* (1971: 49). Luego Bonfil profundiza el tema y concluye:

> *Las comunidades indígenas están en relación con la sociedad nacional, pero sus relaciones son asimétricas (es decir, no sobre la base de la reciprocidad), en detrimento de las propias comunidades; la explotación a que están sometidas es vicarial, en términos del sistema social dominante, pero fundamental en términos de la economía indígena. Las comunidades indias poseen una cultura propia, pero es la cultura de un grupo minoritario*

---

4 *Ibíd.,* pp. 305-306. Esta polémica continúa entre los defensores de la integración oficial (Aguirre Beltrán) y los antropólogos críticos. Es muy útil al respecto la publicación *Instituto Nacional Indigenista: 40 años* (México, INI, 1988), donde se hace un balance de cuatro décadas del indigenismo mexicano. Son muy sugerentes los artículos de Aguirre Beltrán, "Formación de una teoría y de una práctica indigenistas" (pp. 11-40), y de Bonfil, "Notas sobre civilización y proyecto nacional" (pp. 121-140).

> *dominado y, por lo tanto, es oprimida, defensiva y aislante. A diferencia de la cultura de los explotados dentro del sistema dominante (cultura de clase), que también es una cultura oprimida pero que sólo tiene alternativas dentro del sistema nacional, las culturas indígenas tienen alternativas fuera de este sistema, porque no fundamentan su legitimidad en términos de la cultura nacional, sino en un pasado propio y distinto y en una historia de explotación en tanto indígenas; y es precisamente el haber sido explotados como indígenas lo que ha permitido la pervivencia de su cultura propia y diferente (1971: 52).*

Es decir, para Bonfil los grupos indígenas mexicanos no pueden entenderse únicamente como clase explotada, como opinaban muchos marxistas, por tener una historia cultural propia, por más que la actual identidad cultural sea en parte producto de la explotación, que fue *medular* cuando el país vivía de los indios, pero que hoy sólo puede considerarse *vicarial.* Sobre el segundo punto, piensa Bonfil que el nuevo Indigenismo debe empezar por *romper el carácter asimétrico de las relaciones que mantiene la sociedad nacional con las comunidades indígenas, destruir las formas de explotación* (1971: 54) y luego apreciar, a partir de varios criterios (el volumen demográfico de cada etnia, la comunidad y la extensión de su territorio, el grado en que ha incorporado la moderna tecnología, la forma de relación con la sociedad nacional, etc.), *cuáles etnias mantienen condiciones que fundamenten su autodeterminación, cuáles otros requieren elementos y restituciones de la sociedad nacional y cuáles, en fin, han sido de tal manera abatidas por el proceso colonial que sólo tienen por perspectiva histórica su desaparición y la asimilación de sus miembros por la sociedad nacional o por otras etnias consolidadas,* llegando así a un *Estado pluricultural* y a diversas identidades étnicas bajo una sola patria (1971: 56). Es la misma idea que acabamos de ver en Palerm.

c. Publicación de "Consideraciones de antropología utópica" (1971). Se trata de un artículo de Stéfano Várese, participante del primer encuentro de Barbados, del que luego hablaré, que tuvo gran impacto en el Perú. Dicho autor estará después ligado por muchos años al indigenismo crítico de México. En el citado artículo Várese propone:

> *simplemente la inversión del postulado integracionista: negamos que el camino de la integración (eufemismo que esconde una verdadera fagocitación social, cultural y económica) sea el de la destribalización y de la*

> *aculturación; afirmamos que sólo apoyando, consolidando y reforzando a la tribu, a cada comunidad local, se puede aspirar al logró de esa unidad en la variedad de esa unión y cohesión al rededor de objetivos comunes de toda la nación. Un gobierno formado voluntariamente por los miembros de las tribus confederadas no se opone en nada al desarrollo económico, ni a los valores nacionales*[5].

Varese pone también el ejemplo de Yugoslavia, con *5 naciones, 2 regiones autónomas, 4 idiomas nacionales, 2 formas de escritura y 10 grupos minoritarios con derecho a su idioma y a su cultura*[6]. Sin duda, a raíz de los conflictos habidos allí tras la independencia de Croacia, la división del país y las sangrientas luchas étnicas, nadie pondría hoy este ejemplo; parece claro que la cohesión yugoslava no procedía tanto del sistema autogestionario como de la figura carismática de Tito y de la dictadura del proletariado, por más que ésta fuera más benigna que en los países socialistas vecinos. Luego Várese, siguiendo a Gurvitch, propone crear un *sistema nacional pluralista descentralizador de tipo autogestionario*[7], donde estén considerados los diferentes grupos tribales de la selva. Así, la autogestión se convierte, como se verá luego, en la nueva fórmula del indigenismo.

d. Declaraciones de Barbados (1971 y 1977). A fines de enero de 1971 un grupo de antropólogos latinoamericanos (Guillermo Bonfil, Darcy Ribeiro, Stéfano Várese, etc.) se reunieron en Barbados para participar en un simposio sobre la fricción interétnica en América del Sur. Fruto de ese encuentro fue una declaración, que ha sido bastante difundida, donde se analiza las responsabilidades del Estado, de las misiones religiosas y de los antropólogos. Al hablar del Estado, se perfila la meta del nuevo indigenismo, aunque sin llegar al cómo. El Estado debe *garantizar a todas las poblaciones indígenas el derecho de ser y permanecer ellas mismas, viviendo según sus costumbres y desarrollando su propia cultura por el hecho de constituir entidades étnicas especificas;* además debe *garantizar a cada una de las poblaciones indígenas la propiedad de su territorio, registrándolas debidamente, y en forma de propiedad colec-*

---

5 En T*extual* (Lima, Instituto Nacional de Cultura), 1 (1971), p. 50.
6 *Ibíd.,* íd.
7 *Ibíd.,* íd.

tiva, continúa, inalienable y suficientemente extensa, pues las sociedades indígenas *tienen derechos anteriores a toda sociedad nacional,* y *reconocer el derecho de las entidades indígenas a organizarse y regirse según su propia especificidad cultural*[8]. El Estado debe también proporcionar a las diferentes etnias *la misma asistencia económica, social y sanitaria que el resto de la población,* defenderlas de la explotación de otros sectores, responsabilizarse de *todos los contactos de grupos indígenas aislados,* por los peligros que suponen, y de todos los *atropellos que resultan del proceso expansivo de la frontera nacional* y, finalmente, *definir la autoridad pública nacional especifica que tendrá a su cargo las relaciones con las entidades étnicas* sin delegar esta obligación, donde se alude, sin duda, a la práctica de algunos países del poner esta función en manos de misiones religiosas o del Instituto Lingüístico de Verano[9]. Como se ve, el documento se sitúa a un nivel de denuncia y de afirmación de los grandes principios, pero sin precisar más el estatus de las *entidades étnicas* dentro de las sociedades nacionales, lo cual quizás se deba a la diversidad de situaciones en el continente.

En el terreno misional, la declaración es más explícita y llega a concluir, en virtud de un discutido análisis, que *lo mejor para las poblaciones indígenas, y también para preservar la integridad moral de las propias iglesias, es poner fin a toda actividad*[10]*;* además, señala una serie de puntos, que son una acertada crítica a muchas misiones religiosas, tanto católicas como protestantes. Ante dicha conclusión, el Consejo Mundial de las Iglesias, que había sido uno de los patrocinadores del simposio de Barbados, sintió la necesidad de organizar otro encuentro en Asunción (1972), que, sin dejar de denunciar la vinculación entre misión y colonialismo y de reconocer que *nuestras Iglesias, más de una vez, han sido solidarias o instrumentalizadas por ideologías y prácticas opresoras del hombre,* afirma el principio de la misión de la Iglesia de anunciar el evangelio a todos los hombres, respetando sus diferencias culturales, y presenta pautas para

8 Adolfo Colombres (ed.), *Por la liberación indígena: documentos y testimonios.* Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1975, pp. 22-23.

9 *Ibíd.,* pp. 23-24.

10 *Ibíd.,* p. 24.

orientar una evangelización respetuosa de las culturas indígenas[11]. Por su parte la Iglesia católica de los países del Grupo Andino se reunió en Iquitos (1971) para hacer su propia autocrítica y trazar nuevos rumbos a su actividad misionera, como ya se vio en el capítulo IX.

En cuanto a los antropólogos, la declaración reconoce que *desde su origen la antropología ha sido instrumento de la dominación colonial* y declara que es función suya *aportar a los pueblos colonizados todos los conocimientos tanto acerca de ellos mismos como de la sociedad que los oprime, a fin de colaborar con su lucha de liberación* y *reestructurar la imagen distorsionada que existe en la sociedad nacional respecto a los pueblos indígenas.* Además, releva el antropólogo de su puesto de intermediario privilegiado y, cierto sentido, de tradicional promotor del indígena, al afirmar que *la liberación de las poblaciones indígenas es realizada por ellas mismas, o no es liberación* y al comprobar *la dinamización que se observa hay en las poblaciones indígenas del continente, que las está llevando a tomar en sus manos propia su defensa contra la acción etnocida y genocida de la sociedad colonia*[12]. Así aparece esta línea, que se irá desarrollando en la década de los setenta, y por eso la Declaración de Barbados II (1977) está dirigida a los *hermanos indios,* pues asistieron también dirigentes indígenas de todo el continente. Es útil observar que, desde entonces, los antropólogos fungirán como asesores de los indios, como antes lo fueron de los Gobiernos nacionales, dando un giro a su enfoque profesional. En la Declaración de Barbados II los indios y los antropólogos hacen la sistematización más completa del nuevo indigenismo. El documento contiene un análisis de situación, un objetivo y unas estrategias. En el análisis de situación afirma que los indios están dominados física y culturalmente:

> *La dominación física se expresa, en primer término, en el despojo de la tierra. Este despojo comenzó desde el momento mismo de la invasión europea y continúa hasta hoy. Con la tierra se nos han arrebatado también los recursos naturales: los bosques, las aguas, los minerales, el petróleo. La*

---

11 *Ibíd.,* pp. 31-36. El *Documento de Asunción* puede verse en A. Colombres (edit.), *Por la liberación del indígena. Documentos y testimonios.* Buenos Aires, 1975, Edic. del Sol, pp. 31-36.

12 *Ibíd.*, pp. 27-31.

tierra que nos queda ha sido dividida y se nos han creado fronteras internas e internacionales, se ha aislado y dividido a los pueblos y se ha pretendido enfrentar unos contra otros.
La dominación física es una dominación económica. Se nos explota cuando trabajamos para el no indio, quien nos paga menos de lo que produce nuestro trabajo. Se nos explota también en el comercio, porque se nos compra barato lo que producimos (las cosechas, las artesanías) y se nos vende caro. La dominación no es solamente local o nacional, sino internacional (por) las grandes empresas transnacionales (…).
La dominación cultural puede considerarse realizada, cuando en la mentalidad del indio se ha establecido que la cultura occidental o del dominador es la única y el nivel más alto de desarrollo, en tanto que la cultura propia no es cultura, sino el nivel más bajo del atraso que debe superarse (…). La dominación cultural no permite la expresión de nuestra cultura o desinterpreta y deforma sus manifestaciones. La dominación cultural se realiza por medio de la política indigenista (…) el sistema educativo formal (…) y los medios masivos de comunicación (…)[13].

Como resultado de esta dominación, los americanos forman en la actualidad tres grupos: los que, por su aislamiento, han conservado su propia cultura; los que han conservado parte de su cultura, pero dominada por el sistema capitalista; y los que se han *desindianizado (…) a cambio de ventajas económicas limitadas.* Ante esta situación, el gran objetivo es *la unidad de la población india,* para la cual se plantean estas estrategias: organización política interna de los diferentes grupos étnicos, tanto a base a sus organizaciones de tipo tradicional como a las de tipo moderno; *ideología consistente y clara que pueda ser del dominio de toda la población,* a partir del análisis histórico; método de trabajo que permita la movilización indígena por medio del análisis de la situación de dominación; y conservación de su cultura como *elemento aglutinador, para crear conciencia de pertenecer al grupo étnico y al pueblo indoamericano*[14].

De esta exposición se deduce que la interpretación de la realidad no se hace ya a base de la teoría de la modernización, que estaba debajo

13 En *Amazonía Peruana.* Lima, CAAP, 2 (1977), pp. 181-182. Puede consultarse también *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados.* México, Nueva Imagen, 1979.

14 En *Amazonía Peruana.* Lima, CAAP, 2 (1977), PP. 182-183

del indigenismo integracionista, sino a base de la teoría de la dependencia; por eso, no es necesario preparar a las poblaciones indígenas para que acepten las ventajas de la cultura occidental, sino organizarías para que puedan librarse de la dominación e imponer sus propias condiciones. La nueva interpretación pretende subrayar la importancia de la explotación colonial sobre las culturas indígenas en forma actual y corregir la desviación de la falta de decisión de los grupos indígenas en el propio proceso aculturador, pero tiene el peligro de buscar una autonomía del grupo excesiva en un modelo de sociedad que no resulte ya viable, como se verá en la presentación de mi propia posición. Paradójicamente no aparece la palabra *autogestión,* pero sí su concepto. Además, el análisis y la formulación de las estrategias, aunque se hizo con la participación de indígenas, se me antojan excesivamente teóricos e idealistas, por lo que queda un largo camino hasta que las ideas de los antropólogos y de los indígenas más concienciados llegue a la amplia, dispersa y multiétnica población indoamericana.

1.2. El Movimiento Indio

Pero el indigenismo integracionista de los Gobiernos de México y del Perú no sólo fue cuestionado por los antropólogos, que denuncian los programas gubernamentales como *etnocidio,* sino por los indios mismos, que comienzan a movilizarse y organizarse. Este movimiento indio no se estudia como hecho político, pues tal aspecto escapa del objetivo de este libro, así como no estudié las rebeliones indígenas coloniales, sino como fuente de nuevas formas de reflexión sobre lo indígena. El nacimiento del Movimiento Indio es poco claro y, para el gran público, no ha ocurrido todavía, ni en México ni en el Perú. Esto se debe a que sigue pesando mucho la ideología oficial homogeneizante de los dos países mestizos, que han optado por la cultura occidental, aunque llevan en su sangre y en sus costumbres ancestrales un pasado indígena. Es significativo que el *tema indígena* siga ausente de la agenda de los partidos políticos. En cuanto a México, Bonfil lo afirma en un artículo escrito en agosto de 1978 y las cosas no han cambiado en las dos últimas décadas, a pesar del Convenio 169 de la OEA al que luego me referiré. Dice Bonfil:

> *En el debate actual sobre la reforma política, todos los partidos y grupos políticos interesados han expuesto sus plataformas; hasta donde la información difundida permite conocer, ninguno hizo mención a la cuestión indígena y mucho menos estableció con claridad su posición al respecto. Curiosa y sintomática ceguera ante la situación y problemas de, por lo menos, el 15 % de la población del país. Poco antes durante el II Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, la insistencia de que los partidos políticos hicieran explícitos sus planteamientos frente a la cuestión indígena se expresó reiteradamente en todos los ámbitos de la discusión*[15].

En el Perú ocurre lo mismo, como se ha demostrado en las elecciones generales de los últimos cuatro lustros. El partido Acción Popular, aunque en su ideario sostiene *el Perú como doctrina,* entendido como *búsqueda de inspiración (…) en el territorio y el hombre del Perú, tendencia a revivir, consolidándolos con las ideas técnicas de nuestro tiempo, los principios básicos que nos dieron grandeza (…), remozamiento del principio cooperativista y la ayuda mutua*[16], se refiere en realidad al Perú mestizo. El APRA sigue fiel al pensamiento de Haya de la Torre y su tesis integracionista, que se vio en el capítulo IX. El Partido Popular Cristiano tiene la misma postura, en la línea de los planteamientos iniciales del socialcristianismo de Víctor Andrés Belaúnde. Las izquierdas, más o menos marxistas, han sido también integracionistas, por inspirarse más en la interpretación de la realidad peruana de Mariátegui que en la teoría staliniana de las nacionalidades oprimidas. En realidad, no hubo una postura distinta ni siquiera en el FRENATRACA, a pesar de salir del altiplano puneño, de airear los chullos y de proclamar la construcción de un socialismo Tawantinsuyano. No hace falta añadir que el pragmatismo neoliberal de los nuevos partidos o movimientos de la década de Fujimori carece de toda conciencia étnica.

A pesar de lo anterior, hay que tener muy presente el Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes (1989), que ha sido ratificado por los gobiernos de México y del Perú

---

15 "Los pueblos indios: viejos problemas, nuevas demandas en México", en Enrique Valencia et al., *Campesinado e Indigenismo en América Latina*. Lima, Celats, 1978, p. 120.

16 En *Perú. 1980: Elecciones y planes de gobierno.* Lima. Universidad del Pacífico, 1980, p. 69.

y se ha convertido en programa e instrumento legal de lucha para el Movimiento Indio. Dicho convenio reemplaza al 107 (1957), que tenía la postura integracionista vigente en aquella década; consta de una introducción y diez partes, que tratan, respectivamente, de la política general, tierras, contratación y condiciones de empleo, formación profesional, artesanía e industrias rurales, seguridad social y salud, educación y medios de comunicación, contactos y cooperación a través de las fronteras, administración, disposiciones generales y disposiciones finales. La introducción marca ya el nuevo acento:

> *(…) Considerando que la evolución del derecho internacional desde 1957y los cambios sobrevenidos en los pueblos indígenas y tribales en todas las regiones del mundo hacen aconsejable adoptar nuevas normas internacionales en la materia, a fin de eliminar la orientación hacia la asimilación de las normas anteriores;*
> *Reconociendo la aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones dentro de los Estados en que viven; (…) Recordando la particular contribución de los pueblos indígenas y tribales a la diversidad cultural, a la armonía social y ecológica de la humanidad y a la cooperación y comprensión internacionales (…)*[17].

En su primera parte, se habla de pueblos tribales, lo que tiene más peso que hablar de poblaciones, y los define como aquéllos, *cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial* (art. 1, 1, a). Luego señala como sujeto del convenio a los grupos que se juzguen a sí mismos indígenas *(la conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinarlos grupos)* (art. 1, 2). Como un enemigo de los pueblos tribales es a menudo el gobierno nacional, por su política homogeneizante y por no entender la unidad en la diversidad, son muy importantes los artículos 6 y 7 sobre la consulta a los pueblos y sobre el nivel de decisión de éstos. El art. 6, a afirma:

---

17 *Convenio nº 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. 1989.* Oficina Regional de la OIT para América Latina y el Caribe, 1997 9ª edición actualizada, p. 5-6.

consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente. Luego el artículo 7 recoge, en cuatro puntos, los niveles de decisión o autonomía de los pueblos. Como ejemplo transcribo el 1º:

> *Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que afecta al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual ya las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Además, dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente.*

Otro clásico enemigo de los pueblos tribales son los que ocupan sus tierras: ya sean simples campesinos que emigran, a veces de otras zonas indígenas empobrecidas, como ocurre con los quechuas peruanos que bajan a la selva, o ya sean las empresas capitalistas, que explotan diferentes recursos (el bosque, la fauna selvática, el gas o el petróleo). Por eso, la segunda parte habla de las tierras; pero éstas se toman, no como parcelas agrícolas o pastos naturales, sino en cuanto *territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera* (art. 13, 2). Además, se establecen condiciones para explotar el subsuelo, cuando éste sea propiedad estatal, como ocurre en muchos países según sus constituciones políticas:

> *En caso de que pertenezca al Estado la propiedad de los minerales o de los recursos del subsuelo, o tenga derechos sobre otros recursos existentes en sus tierras, los gobiernos deberán establecer o mantener procedimientos con miras a consultar a los pueblos interesados, afín de determinar si los intereses de esos pueblos serían perjudicados, y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras. Los pueblos interesados deberán participar siempre que sea posible en los beneficios que reporten tales actividades, y percibir una indemnización equitativa por cualquier daño que puedan sufrir como resultado de esas actividades (art. 15, 2).*

No puedo recoger y analizar los 44 artículos del convenio, pero es indudable que son una piedra básica en los derechos indígenas actua-

les[18] no obstante la reticencia de los gobiernos y el silencio cómplice de los partidos políticos. Pero, lo importante es que los pueblos indígenas llevan un cuarto de siglo creando organizaciones. Bonfil, en un trabajo presentado en la Segunda Reunión de Barbados, escribe:

> *Entre 1971 y 1977 ha habido un incremento innegable en la movilización política de las poblaciones aborígenes del continente americano. El número de organizaciones que se definen así mismas como étnicas o indígenas se ha incrementado considerablemente (…) (México) ha visto el surgimiento de varias organizaciones indígenas (el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas y sus correspondientes consejos supremos en cada grupo étnico: la Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües, etc.) y la realización de importantes reuniones, de las que han surgido demandas y programas de acción de los grupos étnicos (el primer o segundo Congresos nacionales de Pueblos Indígenas: dos reuniones de la Alianza, el I Congreso Indígena de Chiapas y otros eventos)*[19].

En dicho trabajo Bonfil trata de encontrar los factores que explican este renacimiento de las organizaciones indígenas y distingue entre factores exógenos, que se derivan de las condiciones de la sociedad global, y factores endógenos, que se derivan de las etnias. Entre los primeros, enumera la persistencia de los diversos modos de producción, articulados con el modo de producción capitalista dominante: el reconocimiento por parte del Gobierno, en su política indigenista, de un *pluralismo étnico,* a pesar de no ser reconocido éste en la Constitución política; la incapacidad de la sociedad nacional de incorporar a los indios que están dispuestos a hacerlo por medio de los canales de la educación y de emigración *(los indígenas que regresan; los que se fueron y no encuentran trabajo y los que, estando fuera, mantienen y aprovechan su derecho a la tierra de la comunidad (…) cuestionan la alternativa del "pase" como posibilidad real y rescatan la opción de la lucha étnica)*[20]*;* la coyuntura política mexicana de 1975, cuando el Gobierno, por una serie de razones de diversa índole, auspició el surgimiento de las organizacio-

---

18 Puede consultarse el libro colectivo *Los derechos indígenas en la actualidad.* México, 1994, UNAM.

19 Citado en "Las nuevas organizaciones indígenas", en Valencia et al., *op. cit.,* 1978, pp. 133-134.

20 Bonfil, *op. cit.,* p. 139.

nes políticas indígenas; y, finalmente, la coyuntura política internacional, que favoreció el ascenso de los movimientos étnicos *(El triunfo de Vietnam, el avance de China, el poder de los países árabes petroleros, los experimentos sociales y la independencia de nuevos países, han puesto en entredicho la supremacía y la legitimidad del proyecto histórico de Occidente y del tipo de socialismo "contaminado" por él)*[21].

Entre los factores endógenos, Bonfil enumera las identidades primordiales, que se mantienen tercamente *como una dimensión de la realidad social (…), sin dar muestras de ir en vías de disolución (como lo quieren los profetas de un futuro universalmente homogéneo);* la necesidad de espacios propios, que es peculiar de cualquier grupo étnico, y que los grupos indígenas mexicanos, después de mantener una *cultura de resistencia* durante cinco siglos, tratan de rescatar en una coyuntura favorable; y, finalmente, el surgimiento de una nueva élite potencialmente dirigente, como la nueva jerarquía de los Consejos Indígenas creados por el Gobierno o como los *promotores* que no alcanzan el *pase* a la sociedad dominante. Bonfil habla de *promotores* de educación, que van pasando lentamente al sistema educativo no indígena, pero, cuando llegan a unos dieciocho mil, este acceso se restringe casi por completo, por lo que puede volverse a su grupo y convertirse en líderes:

> *El uso que hagan estos nuevos sectores de su capacidad de negociación, será determinante para definir su posición en el seno de los grupos étnicos. En un extremo está la posibilidad de que manipulen su identidad en beneficio particular (de que sean indios para los otros, pero no para los propios indios); en la otra, que se conviertan en una élite dirigente de sus grupos. La coyuntura actual del sistema favorecería esta última alternativa; falta conocer el grado de aceptación y representación que alcancen por parte de las comunidades. Un problema mayor estriba en encontrar los mecanismos que hagan compatible esta nueva élite con los sistemas de prestigio y autoridad preexistentes; el riesgo más serio estaría en dividir a las comunidades entre supuestos "conservadores" y supuestos "progresistas", en vez de dinamizar la estructura de resistencia creando un ámbito nuevo para la élite emergente. En todo caso, la nueva élite tiene el potencial para contribuir efectivamente a la lucha por las reivindicaciones étnicas. Uno de sus capa-*

21 *Ibíd.*, p. 141.

> *cidades radica en el mayor conocimiento de la sociedad dominante (…) y en la posibilidad de establecer canales horizontales de comunicación con otras dirigencias indígenas (…).*
> *El discurso de los nuevos dirigentes no es unívoco. Algunos asumen la racionalización del indigenismo oficial, al que se puede dar cumplimiento en sus propios términos; otros se afilian en un planteamiento clasista en el que se diluye, sin desaparecer, la dimensión étnica; unos más buscan el milenio y algunos, en fin, se encuadran en la corriente pluralista y autogestionaria. La "politización", en el caso de aspirantes a la dirección de grupos étnicos oprimidos, pueden significar muchas cosas*[22].

Así concluye Bonfil la enumeración de los factores de su *hipótesis para la formulación de un modelo analítico,* que me parece fundamentalmente válida. El que se detecten determinados factores de la realidad y se trate de explicar el fenómeno del resurgimiento de las etnias en la década de los setenta no significa que el triunfo de las etnias esté cercano; hay un doble motivo de ello: sigue pesando mucho la opción política de la independencia, la reforma y la revolución mexicana de hacer de México un país mestizo, y los pueblos indígenas están muy dispersos a lo largo y ancho del país como consecuencia de la forma de ocupación del territorio mexicano por los españoles; pero, de todos modos, hay un camino abierto para solucionar este complejo problema. Bonfil ha seguido reflexionando sobre este tema, como se ve en su *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina* (México, 1981, Nueva Imagen), donde, tras un excelente estudio introductorio, recopila trabajos de los principales ideólogos del movimiento indio y presenta las principales organizaciones.

En México, a partir de 1968, con la emblemática represión de los estudiantes en agosto de ese año en la Plaza de las Tres Culturas de Tlatelolco, nace y prolifera el movimiento indígena. Mejía y Sarmiento (1987) presentan *una revisión más o menos completa de las movilizaciones que han protagonizado los indígenas de México durante los últimos doce años* (1987: 11), haciendo una enumeración y análisis de los objetivos del movimiento, que coinciden bastante con lo visto en el Convenio

---

22 Ibíd., p. 144.

169 de la OIT, para luego matizar las características del movimiento en estos términos:

> *Con base a todo lo expuesto, podemos afirmar que el movimiento indígena en México está constituido en la actualidad por diversas acciones espontáneas y organizadas que a nivel local, regional y nacional emprenden los grupos étnicos, solos o en alianza con otros sectores, para reivindicar sus derechos y defender sus intereses. Y que sus demandas no son única y fundamentalmente étnicas, sino que éstas están inscritas en cada lucha en diferentes dimensiones, de acuerdo con la importancia que encarnan para la proyección que encarnan para la concepción y proyección política de las comunidades en movilización*[23].

No puedo exponer, como se hace en dicha obra (1979), cada una de las organizaciones regionales y nacionales. Para mostrar el pujante dinamismo y la precariedad cismática del movimiento indio mexicano, me limito a enumerar las organizaciones nacionales y su año de fundación, recordando que su actuación se centra en declaraciones, congresos y movilizaciones: 1973 Movimiento Nacional Indígena (MNI); 1975 Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI) que, tras una larga historia regional, tiene su primer congreso nacional en Pátcuaro, que fue, paradójicamente, donde en 1940 se reunió el primer congreso indigenista interamericano, cuyos objetivos eran ahora cuestionados; 1975 Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), que es una escisión del la Central Campesina Independiente (1963); 1977 Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües (AMPIBAC); 1979 Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA), que, a pesar de su base campesina, reivindica la lucha indígena; 1980 Organizaciones Indígenas Independientes (OIIS); y 1981 Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), que nace de una escisión del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas.

Mejía y Sarmiento (1987) concluyen su análisis, teñido de categorías marxistas, con varias conclusiones, de las que destaco éstas cuatro: 1. *El movimiento indígena de México en el período 1970-1983 no constituye una sola y gran corriente de masas, ni identifica un enemigo común*

---

23 María Consuelo Mejía y Sergio Sarmiento, *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*. México, 1987, Siglo XXI, p. 31.

(…), aunque la lucha por la tierra sea un elemento presente en casi todas las manifestaciones (1987: 221). 2. El movimiento indio plantea a los partidos políticos, que se sitúan todos en la perspectiva del México mestizo, *la definición de una política específica que contemple las particularidades histórico-estructurales de los grupos étnicos tanto frente al papel de los indígenas en el proceso revolucionario como al tratamiento de su especificidad en el proyecto social sustentado por cada organización partidaria* (1987: 227). 3. Aunque el movimiento indio tenga una base étnica, *etnia y clase no se contraponen, ni es papel de los intelectuales determinar la mayor importancia de uno u otro aspecto,* sino que son los indios quienes deben decidir cómo integrar *estos elementos para la mayor eficacia de sus luchas* (1989: 243-244). 4. En el conflicto entre el Estado y los indios, hay un sutil juego de intereses entre el Estado, las organizaciones étnicas y los caciques de la región, que son los intermediarios clásicos del Estado con las etnias. Mejía y Sarmiento analizan este juego para hacer ciertas generalizaciones sobre el movimiento indio:

> *El cacique no siempre es visto por el movimiento como el enemigo fundamental, aunque tenga que enfrentársele, pues es él quien atiende las solicitudes y en ocasiones otorga las concesiones –que generalmente son menores a los beneficios que recibe– a los miembros de los grupos que están bajo su dominio. Sin embargo, en la medida en que el cacique obstaculiza y desvía la lucha de los pueblos en favor suyo y del Estado, los pueblos recurren menos a él, acudiendo con mayor decisión a los espacios que su propio movimiento les ha permitido abrir (…). Dada la ruptura con las formas tradicionales de intermediación, el Estado busca recuperar estos procesos y abre, legal y físicamente en su aparato burocrático-administrativo, espacios para que los movimientos se encaucen por el terreno constitucional. El Estado pretende convertir a los nuevos mediadores en nuevos mediatizadores, intención que es difícil de lograr sobre todo allí donde los movimientos han logrado establecer relaciones horizontales entre los miembros de base de las comunidades y sus dirigentes (…). La represión seguida de la negociación es la fórmula que mejor le ha funcionado al Estado para lograr la mediatización de las movilizaciones y la cooptación de sus dirigentes (1989: 228-229).*

Si Bonfil ha sido uno de los antropólogos mexicanos que ha sistematizado y analizado mejor el discurso étnico del movimiento indio mexicano, también ha sido quien le ha dado otra legitimidad en *México*

profundo. Una civilización negada (1987), al defender la persistencia de la cultura mesoamericana, a pesar del difundido mestizaje racial y cultural. Dicha obra es un ensayo, que tuvo bastante éxito editorial, cuyo propósito es doble: *presentar una visión panorámica de la presencia ubicua y multiforme del indio en México,* y reflexionar sobre lo que significa, para el presente y futuro de México, *la coexistencia de dos civilizaciones, la mesoamericana y la occidental* (1989: 9). El subtítulo de la obra subraya que el México oficial niega la civilización mesoamericana que persiste en la cultura indígena y popular; Bonfil contrapone dos Méxicos, el *profundo,* formado por las etnias y las mayorías donde persiste la civilización mesoamericana, y el *imaginario,* formado por la minoría que se rige por las instituciones y normas de la civilización occidental. El libro está bien estructurado y tiene tres partes de tres, cinco y dos capítulos, respectivamente. La primera muestra la presencia mesoamericana *innegable, que está en el paisaje, en los nombres, en los rostros, a todo lo largo y ancho del país* (1989: 13), cuyas raíces son *una civilización milenaria* (cap. I), que persiste en los pueblos indios, cuya cultura Bonfil resume de modo esquemático (cap. II. *El indio reconocido),* y en las mayorías (cap. III. *El indio desindianizado)* del campo y la ciudad, que, a causa de la dominación colonial, sufrieron dicha desindianización. Según Bonfil:

> *La imagen de México que se obtiene con esta esquemática radiografía nos muestra un país heterogéneo y plural, con una gran variedad de culturas que no forman una secuencia continua, esto es, que no se trata de sociedades con distintos grados de desarrollo dentro de una escala común; lejos de ello, lo que se perfila nítidamente es la distinción entre formas culturales que corresponden a dos civilizaciones diferentes, nunca fusionadas, aunque sí interpenetradas. Los vínculos entre estos dos universos culturales son los que corresponden a una situación de dominación en la que el sector del México imaginario intenta subordinar a su proyecto al resto de la población. He aquí el dilema de la cultura mexicana (1989: 14).*

En la segunda parte, Bonfil presenta dicho dilema (cap. I. *El problema de la cultura nacional),* basándose en una teoría de la civilización que es, en mi opinión, discutible, según la cual *la presencia de dos civilizaciones distintas implica la existencia de dos proyectos históricos diferentes,* los cuales *descansan en formas distintas de concebir el mundo, la naturaleza, la sociedad y el hombre,* por lo que los proyectos históricos

de México *nunca han propuesto la unidad a partir de la creación de una nueva civilización que sea síntesis de las anteriores,* sino por la eliminación de la mesoamericana y por la generalización de la occidental (1989: 102). Aunque Bonfil reconoce variantes en las dos civilizaciones, considera a cada una de ellas como un todo consistente frente a la otra, la cual es contrario a la historia del contacto cultural en el mundo. Este genera culturas de variedad y complejidad muy grandes, donde es difícil hallar una matriz cultural persistente y tal hallazgo es fruto a menudo de la lectura parcial –al menos inconsciente– de los hechos sociales analizados. Luego Bonfil expone los tres proyectos históricos del México moderno: *el orden colonial* (cap. I), con la creación del indio colonial, *la forja de una nación* (cap. III) con la independencia criolla y el indio enemigo que debe ser asimilado, y *los (revolucionados) tiempos modernos* (cap. IV), donde la ya decadente revolución construye un nuevo proyecto del México imaginario, que trata de redimir al indio y acaba haciendo un etnocidio. Es sugerente el cap. V, que analiza los *senderos de la sobrevivencia india,* que son las luchas indígenas, poco exitosas por su carácter local y mono étnico, las estrategias cotidianas con los procesos de resistencia, innovación y apropiación, y los nuevos frentes de lucha a partir del movimiento indio hacia 1970 y los esfuerzos del Estado por "oficializar" y apropiarse del mismo.

No puedo recoger el análisis de Bonfil, pero presento, como muestra, un ejemplo de proceso de apropiación, que se refiere al catolicismo popular[24]. Este se debe, para Bonfil, en el México profundo a *una*

24 Para conocer mejor la tesis de Bonfil y mis observaciones críticas a mi antiguo maestro, transcribo este largo párrafo: *Nominalmente la mayoría de la población mexicana profesa la religión católica; sin embargo, es evidente que sus concepciones y sus ritos se apartan en muchos aspectos del dogma y del ritual de la Iglesia (…). Si el fenómeno se analiza desde el punto de vista de los diversos grupos que forman el México profundo, comunidades indias, campesinos tradicionales, grupos urbanos subalternos y marginados, y no desde la perspectiva de la pureza dogmática, el panorama puede resultar muy diferente. Si se ven esos sistemas religiosos concretos como resultado de una larga de historia de dominación e imposición en el ámbito de la religión, el llamado sincretismo se entiende no como una amalgama indiscriminada de elementos de diversas procedencias (una especie de* collage *de devociones), sino como producto de un complejo proceso de apropiación mediante el cual las diversas sociedades indias han hecho suyos símbolos, signos y prácticas de la religión impuesta y los han reorganizado*

larga historia de dominación e imposición en el ámbito de la religión. En mi opinión, esto es cierto, pero olvida que en una cultura lo importante no es cómo ella nació, sino qué tan suya la consideran sus miembros (así hoy en México el castellano es la lengua materna de muchos del México profundo de Bonfil, que juzgan la lengua indígena, no una lengua negada, sino la lengua que hablaban sus antepasados). Además, para Bonfil, en dicho catolicismo popular hay un sector que ha aceptado formas católicas y las ha *reinterpretado en el seno de su propia matriz religiosa (…) y supeditado a un esquema que no es cristiano y que tiene su origen en la religión mesoamericana,* y otro sector, cuya matriz religiosa *sí es de origen cristiano.* Yo creo que en el México profundo de hoy hay pueblos indios, cuya matriz religiosa es prehispánica, porque se conservó así o por cierto renacimiento étnico, debido a la menor atención del clero desde la Independencia. Pero creo también que la mayoría del México profundo tiene una *matriz religiosa cristiana,* a pesar de ciertas formas culturales indígenas. Esto es, en mi opinión, una apropiación, en sentido diferente al que da Bonfil a este término, y entraña una transformación religiosa, que no es fruto de la simple imposición, sino de la aceptación por los indios, al tomar conciencia de que Dios y los "santos" cristianos escuchan sus súplicas. La Virgen de Guadalupe, que hace mucho tiempo dejó de ser Tonantzin, si es que alguna vez, como decía Sahagún, lo fue, es un buen ejemplo de este proceso[25].

---

y reinterpretado en el seno de su propia matriz religiosa, es decir, los han aceptado, por necesidades de la situación colonial, pero los han supeditado a un esquema que no es cristiano y que tiene su origen en la religión mesoamericana. Este esquema propio no es ni ha sido inmutable (…). En otros casos, la matriz de la religiosidad popular si es de origen cristiano. Aun entonces es usual encontrar que ha habido un proceso de apropiación, al menos en gran medida, por la propia comunidad y no por el clero y la jerarquía eclesiástica ajena a ella. Las personas que desempeñan los cargos anuales dentro del escalafón religioso local (mayordomos, fiscales, topiles, etc.) ejercen control sobre muchos aspectos de la vida religiosa comunal: tienen las llaves del templo (…). Los curas cumplen una función suplementaria: se requiere su presencia para cumplir ciertos ritos, pero son dispensables en todo lo demás (1989: 196-197).

25 Richard Nebel, 1992 *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México.* México, 1995, Fondo de Cultura Económica, original alemán.

La tercera parte es una reflexión sobre *el país que hoy tenemos* (cap. I) y sobre *civilización y alternativas* (cap. II). En el capítulo I se critica el proyecto homogeneizante, resumiendo la *quiebra del modelo de desarrollo que se venía impulsando, con sus desastrosas consecuencias y los peligros inminentes que implicaría empeñarse en sacarlo una vez más adelante,* y en el II se *plantean las opciones para construir un nuevo proyecto nacional* (1989: 15). Aunque Bonfil en este capítulo sólo quiere recoger unos *apuntes para un debate ineludible y urgente,* parte del pluralismo cultural y analiza el viejo problema de lograr una modernización sin traicionar las propias raíces culturales. Recordando que los árabes estuvieron más de siete siglos en España y que ésta es un país occidental y no islámico, y que Occidente llegó a México hace cinco siglos y que éste tiene una inmensa frontera con el país occidental más poderoso, Bonfil juzga que sería necio aislarse de Occidente, pero añade, con el trasfondo del también viejo problema de la evolución unilineal y multilineal:

> *El problema está en cómo asimilar los elementos occidentales necesarios e inevitables para un proyecto nacional autónomo, sin que esa adopción implique la incorporación de otros que por su propia naturaleza y dinámica niegan la posibilidad del pluralismo. ¿Cómo fabricar y aprovechar las máquinas sin endiosar al maquinismo?, ¿cómo producir los bienes necesarios sin caer en el consumismo? (…). Desde posiciones extremas se diría que esto es imposible, porque se trata de elementos culturales surgidos a lo largo de un complejo proceso histórico (…); esto es válido para explicar el origen de la gestación de esos elementos, pero no lleva a la conclusión necesaria de que otros pueblos no pueden fabricar máquinas con un sentido civilizatorio diferente. El problema no es: todo o nada. La cuestión tal vez deba plantearse en estos términos: debemos aprender a ver occidente desde México en vez de seguir viendo a México desde occidente (1989: 234-235).*

Mas el movimiento indio se legitima, no sólo por el análisis de sus raíces profundas en el pasado, como hace Bonfil, sino también por el lugar que está encontrando en el mundo de la globalización. Al respecto es interesante un libro colectivo, cuyo editor es otro conocido estudioso del movimiento indio, Stefano Varese[26]. Este analiza en la introduc-

---

26 *Pueblos indios, soberanía y globalismo.* Quito, 1996, Abya-Yala, Stefano Varese (edit.), "Introducción. Parroquialismo y globalización. Las etnicidades indígenas ante el tercer milenio", pp. 15-30.

ción la nueva fase del viejo proyecto globalista, donde el Estado-nación pierde cada vez más presencia y deja actuar a las manos invisibles del mercado. En esta fase la relación Estado-etnias se internacionaliza, no sólo porque los pueblos indios organizan confederaciones que agrupan a federaciones de distintos países del continente, sino porque se interesan en *la preservación de territorios y recursos, las titulación de tierras, la migración, los derechos sindicales y de organización política y la operación de empresas trasnacionales en territorios indígenas,* frente a los estados que juzgan esto *asuntos estratégicos de seguridad nacional* (1996: 27). Por eso, Várese concluye que el movimiento indio latinoamericano:

> *ha entendido las implicaciones de esta nueva fase del viejo proyecto glabalista. De hecho, creo que estamos asistiendo a los primeros pasos firmes de un movimiento indígena trasnacional y de "globalización desde abajo", que precisamente por no emanar de un involucramiento histórico directo de los indígenas en la ciudadanía y gestión del Estado, sino más bien desde su marginalidad, aparece menos condicionado en sus proyecto y práctica política, por el legado del viejo estado-nación liberal. En este sentido los legados históricos de una práctica política de autonomía y soberanía se encuentran afuera de la tradición estatal, están preservadas, en las múltiples sociedades civiles indias históricamente clandestinizadas y sin embargo extremadamente vitales (1996: 27).*

Pasando ya al Movimiento Indio en el Perú, ha ocurrido algo similar a lo que dice Bonfil en su citado artículo (1978), pero en escala mucho menor. La razón es que los factores analizados por Bonfil no tuvieron la misma fuerza en el Perú. En efecto, en este país, por haber sido escasos los programas indigenistas, no hubo ex promotores indígenas que se hicieran dirigentes de los nuevos movimientos indios, ni el Gobierno creó consejos indígenas. Sin embargo, algunas medidas indigenistas del Gobierno militar, que reseñé en el capítulo I, han producido efectos notables efectos. Merecen especial mención la reforma agraria, que proporcionó tierra a muchos indígenas, y la ley de comunidades nativas, que dio personería jurídica y confirmó el territorio de los pueblos amazónicos. Además, a partir de 1970, las organizaciones nacidas con la reforma agraria, como las sociedades agrarias de interés social (SAIS), las cooperativas comunales, etc., y ciertas agencias estatales, como SINAMOS, promovieron la organización de los quechuas y aymarás en la

sierra. Pero, fue sobre todo en la selva, donde las etnias, con la ayuda de distintas agencias, como las misiones católicas y evangélicas, las ONG, etc., se unieron para defender sus derechos, ante el Estado y ante los andinos migrantes a la selva, con un discurso básicamente étnico (su territorio, sus valores, su identidad y su sabiduría ecológica) y formaron varias federaciones y confederaciones[27].

Las principales son dos: la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP), que nace en 1979, y la Confederación Nacional Amazónica del Perú (CONAP), que se separa de la primera en 1987. Los objetivos de ambas son similares y su rivalidad debe atribuirse a intereses personales de los dirigentes, al influjo de corrientes políticas o a la intromisión de las ONG. La similitud de objetivos se manifiesta en las entrevistas que Miqueas Mishari Mofat, presidente de AIDESEP, y Aníbal Francisco Coñibo, secretario del CONAP concedieron en 1990 a la revista *Perú indígena* (1990: 235-250 y 251-259). Como prueba, recojo la respuesta de ambos sobre las tareas básicas de AIDESEP y CONAP, respectivamente:

> *Primero la defensa del territorio (…). Otra tarea importante es la defensa de los derechos que como seres humanos nos corresponden (…). Otra (…) la educación, la reivindicación de nuestro idioma y cultura (…). Debemos crear escuelas con profesores bilingües (…). Por último, una gran tarea de AIDESEP es la de lograr unificar los Pueblos Indígenas Amazónicos, apoyar su auto organización y abrir un espacio político propio desde el cual concretar primero una plataforma de principios y de línea ideológica creada de forma participativa y autónoma y desde el cual luchar por los principios buscando alianzas de aquellos que estén dispuestos a respetarlos (1990: 235-236).*
>
> *La consolidación de las comunidades, la reivindicación de los derechos de los Pueblos Amazónicos, defensa de espacios territoriales y conquista de espacios políticos para pueblos nativos. Acompañar las luchas populares y hacer participar a otros sectores sociales en nuestras luchas: lograr un proyecto nacional, desarrollamos una política autónoma; deslindamos con los movimientos alzados en armas y no constituimos brazo del militarismo*

---

27 Puede consultarse a Jean-Pierre Chuameil, "Les nouveax chefs". Practiques politiques et organisations indigénes en Amazonie péruvienne" en *Problemes d'Amerique Latine*. Paris, 1990, n° 96, pp. 93-113

> *contrasubversivo. Defendemos la vida de todos y de cada uno de los indígenas amazónicos (1990: 252).*

Con el tiempo estas organizaciones se unen a otras similares y nace el Consejo Indio de Sudamérica (CISA). Este organizó congresos periódicos, editó la revista *Pueblo Indio* y recibió ayuda financiera de países del primer mundo. Sobre el movimiento indio peruano hay la obra colectiva *L'Indinité au Pérou mythe ou réalité?* (París, 1983, Editions du CNRS, mimeo). En ésta Morin hace una síntesis histórica del movimiento en el artículo, "La indianidad como nación contra el Estado", cuyo contenido toca estos puntos: la reivindicación de una nación mayoritariamente andina, el velasquismo como crisol de indianidad, Lima como lugar de construcción de ésta y la indianidad como *bricolage* ideológico. Entre las organizaciones, Morin se refiere a la OBAAQ (Organización de Bases Amazónicas, Aymarás y Quechuas) y al MIP (Movimiento Indio del Perú), cuyo origen es diferente y del que hablaré luego. Para Morin (1983: 198-207), la OBAAQ tiene su origen en los migrantes aymarás a los *pueblos jóvenes* de Lima que en 1977 celebran el sesquicentenario de la provincia de Huancané, situada al norte del Lago Titicaca y famosa por sus rebeliones indias. La celebración incluyó también una semana cultural, donde hubo mesas redondas sobre los problemas de Huancané y sobre otros más amplios, como el movimiento campesino, la lengua aymara y la tecnología andina. Más tarde se tuvo el Primer Seminario de Lengua y Cultura Aymara y en 1978 se creó la OBA (Organización de Bases Aymarás), que en 1979 organizó en Lima el primer encuentro de bases amazonenses, aymarás y quechuas, donde nació la OBAAQ. Una conclusión del encuentro fue:

> *Afirmar y fortificar nuestra Nación Aymara, Quechua y Amazónica cuya historia tiene más de 20. 000 años, hacer reconocer y reivindicar el respeto y los derechos de nuestra Nación Mayoritaria, rechazar el nuevo colonialismo que encarnan los partidos políticos tradicionales, que en ningún momento respetan la unidad y la organización de nuestras comunidades y nuestra Nación Mayoritaria, luchar por nuestra Liberación Nacional rechazando toda forma de manipulación o tutela occidental (Morin 1983: 195).*

El origen del MIP se debe, en cambio, a intelectuales. Guillermo Carnero Hoke y Virgilio Roel Pineda, un conocido economista, publican unos *Cuadernos indios* para difundir sus ideas y logran cierta fama

por organizar en Cusco, con el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, el Primer Congreso Indio Sudamericano (marzo de 1980). Hay que recordar al MIP, no tanto por su peso actual, pues ha muerto, como porque la opción de *indios en el espíritu* reaparece de una u otra forma, pues fue la tesis de José Uriel García (1931). Para el MIP, éste *no es un partido político al estilo tradicional,* ni un movimiento racial o étnico, sino que está integrado por *todos los peruanos que aman las tradiciones, usos y costumbres, el modo de vida y de producción, la filosofía y la moral que se desarrollaron durante el Tawantinsuyo*[28]. El MIP tiene una visión sesgada de la historia peruana, bajo el supuesto de que los cronistas sólo querían probar los vicios de los indios para así justificar el dominio español, lo cual pudo ser cierto en las *Informaciones* de Toledo, pero no se puede generalizar a todas las crónicas de *soldados y curas*[29]*;* además, el MIP idealiza el pasado indio prehispánico y sostiene que lo que importa no es el indio, en su realidad histórica, económica, política y cultural, sino el *espíritu indio,* del cual pueden participar quienes acepten los valores del Tawantinsuyo.

Este espíritu indio o indianidad *no tiene nada que ver con la indumentaria, no es sólo el lenguaje, aunque las lenguas indias deben ser definidas, reestablecidas, enriquecidas y expandidas,* sino que *todos, absolutamente todos, pueden ser indianos o indios, si cubren los requisitos de respeto a los valores indios, voluntad de promover a su pueblo y a su localidad, solidaridad con su comunidad, defensa de la naturaleza, esfuerzo constante de perfeccionamiento personal y adhesión a la moral india*[30]. Aunque sea una buena idea organizar un *movimiento indio* en un país donde tienen una lengua materna indígena la quinta parte de su gente, no lo es, si se prescinde de la realidad histórica, económica, política y cultural de los que van a integrar el movimiento. El Tawantinsuyo no es, para muchos peruanos, un proyecto político ideal, sino un proyecto histórico concreto, del que la población andina conserva parte del territorio, la lengua, algunas costumbres y la memoria colectiva. Además, el Tawantinsuyo

28 Guillermo Carnero Hoke, "Teoría y práctica de la indianidad: ¡Cuando queramos, el poder es nuestro!", *Cuadernos indios* (Lima), 1, p. 3.

29 *Ibíd.,* íd.

30 Virgilio Roel, "Indianidad y revolución", *Cuadernos indios* (Lima), 3, p. 30.

responde a contextos históricos y políticos diferentes a los actuales, por lo que no se puede decir que, para reeditarlo, basta *cubrir los requisitos de respeto a los valores indios*. Por eso, el planteamiento del MIP parece poco serio y una manipulación de una buena idea, tan estéril como las manipulaciones de la democracia o el socialismo, lo cual explica su ninguna acogida, a pesar del vacío político de los últimos lustros.

Una difícil pregunta es por qué en el Perú, a diferencia de Ecuador y Bolivia, no hay un movimiento indio andino fuerte, tanto en el campo como entre los migrantes urbanos. En mi opinión, puede deberse a tres factores, que han bloqueado la movilización o minado la solidaridad. El primero es el desencanto ante la política. Hay que recordar que, a mediados de siglo, el Perú era un país andino, rural y con escasa participación política, pues de 1896 a 1979 los analfabetos no pudieron votar. Pero, entre 1950, cuando el Perú tenía 7. 5 millones de habitantes, y 1995, en que tiene 23. 5 millones, los porcentajes de población serrana, más andina y rural, y costeña se invierten, pues la sierra bajó de 56% a 36% y la costa subió del 36% a 52%. Además, si el primer belaundismo despertó las ansias de cambio, el velasquismo transformó el orden socio-económico y la nueva democracia desató la participación política, pronto el país cayó en la mayor crisis de su historia: terrorismo, superinflación, huida del campo, creciente emigración externa y pesimismo colectivo sobre la misma viabilidad del país. Y en ese clima no podía nacer un movimiento indio.

El segundo factor es el desajuste cultural de la emigración interna, que se inició con la modernización en los años 50s. y se aceleró con el terrorismo de los 80s, a ciudades mestizas (Lima, Arequipa o Trujillo), cuyo discurso era básicamente moderno. Si los migrantes, para lograr sus metas, manipularon su identidad andina (que, como todas las identidades, es múltiple, relativa y situacional) y recurrieron a mecanismos de adaptación (creación de clubes regionales, trasplante y recreación de fiestas religiosas o recurso a lazos de reciprocidad), el choque con el mundo urbano-mestizo fue tan grande que no pudo surgir el discurso étnico. Y el tercer factor es el creciente desajuste lingüístico. La disminución del quechua y aymara han hecho imposible la solidaridad en torno a la lengua común. Debe recordarse que en el Perú la primera lengua

general no lo fue tanto, pues hay tres quechuas poco comprensibles entre sí, y que no es una lengua escrita que aglutine la conciencia étnica de sus lectores. Por eso, aunque en los censos el quechua ha crecido en números absolutos (en 1940 lo hablaban 2. 4 millones, en 1961 2. 7, en 1972 3, en 1981 3. 2), en el último censo de 1993 no ha crecido, pues no llega a 3. 2 millones y, sobre todo, ha disminuido mucho el porcentaje de los que consideran al quechua su lengua materna (sólo el 16. 5%), porcentaje que sigue disminuyendo, pues al migrar a la ciudad los quechua hablantes, suelen hablar en castellano a su hijos y éstos lo aprenden mejor en la escuela y en la radio y en la televisión.

En cambio, en el Perú amazónico ha nacido un fuerte movimiento indio, debido a factores internos y externos. Entre los primeros, debe recordarse que las etnias, por su aislamiento, han mantenido una mayor independencia de los blancos y mestizos, y por eso, pueden ahora reafirmar su identidad, siempre presente en su lengua y en su cultura. Entre los factores externos, se pueden señalar los vientos étnicos, procedentes de ONG y misiones católicas, y las nuevas amenazas de la sociedad nacional, cada vez más presente en la selva por el narcotráfico, el terrorismo y las empresas trasnacionales. Las organizaciones nativas, al defender su autonomía, exigen del Estado lo siguiente: el reconocimiento de sus territorios, que no se repita con la coca la historia de otros recursos (caucho, madera, oro y petróleo), que la selva no sea *tierra de nadie* para empresas colonizadoras y migrantes andinos, que los nativos tengan documentos de identidad, servicios de salud, educación bilingüe, etc. Se trata de un discurso más autónomo, aunque siempre dentro del estado nacional peruano.

No quiero terminar este itinerario del movimiento indio peruano sin referirme a un suceso que marca otro intento de unidad de las diversas y precarias organizaciones. Del 2 al 5 de diciembre de 1997, tuvo lugar en la Universidad Nacional del Cusco el Primer Congreso Nacional de Derechos Humanos y Pueblos Indígenas del Perú. Fue organizado, bajo el auspicio de varias instituciones, por el Departamento de Antropología de dicha universidad, por AIDESEP y CONAP, que estaban dispuestas a superar su viejas rivalidades, y por la CCP (Confederación Campesina del Perú) y la CNA (Confederación Agraria del Perú), también

dispuestas a superar diferencias. En la última sesión, después de cuatro días de una visión de la problemática andina y amazónica hecha por los *hermanos intelectuales*–, como la mesa directiva designaba a los profesores universitarios y otros profesionales invitados para tal fin, entre los cuales estaba quien esto escribe, y después de la exposición de muchos de los 161 delegados de las organizaciones[31], algunos de los cuales se quejaron de tener menos tiempo para hablar que los intelectuales y por no haber podido hacer preguntas a éstos, se aprobaron en un largo y no fácil debate, seis puntos: 1) crear una Conferencia Permanente de Pueblos Indios del Perú, formada por las organizaciones presentes y abierta a nuevas organizaciones, 2) la dirección de la Conferencia se basa en los consensos y su presidencia es rotativa entre las distintas organizaciones, 3) se establece una alianza con los intelectuales, que deben formar un consejo consultivo, 4) la plataforma de lucha es el Convenio 169 de la OIT, ya ratificado por Perú y el Proyecto de Declaración de los Pueblos Indígenas, que se trabaja en la ONU y en la OEA, 5) luchar para que el gobierno promulgue una Ley de Pueblos Indígenas[32], y 6) celebrar un nuevo congreso en Pucallpa en noviembre de 1998.

---

31 Como ejemplo de las intervenciones, me refiero a la de Javier Lajo, economista por la Universidad Católica del Perú y ex editor de la revista del CISA, *Pueblo Indio*. Como comunero de Pocsi (Arequipa) y como dirigente de la Asociación Intercomunal de los Pueblos Puquina, presenta una ponencia sobre "El proyecto nacional indígena y sus tareas". La meta es *refundar el estado criollo superando su carácter criollo singular, excluyente, centralista, concentrador de la riqueza y fomentador del mercantilismo económico y de la democracia cautelada. Lo nuevo que sustituirá a las estructuras anacrónicas de nuestro viejo estado criollo, debe fijar su objetivo mayor en acceder a nuestra propia, fiel y auténtica modernidad y progreso, no a la asiática, ni a la europea, sino a la nuestra: la modernidad andina amazónica.* El proyecto reivindica, en primer lugar, *el continuum andino-amazónico, debilitado gravemente por dos fracturas traumáticas,* la conquista europea y la *"independencia a medias"* en 1821. En segundo lugar, la creación de un estado pluricultural. Y en tercer lugar, realizar estas tareas: 1) desarrollar la hegemonía de una política nacional, no a base de los partidos criollos en crisis, sino de la creación de grandes partidos o movimientos nacionales; 2) legitimar la política informal; 3) desarrollar la democracia plurinacional; 4) imponer el descentralismo andino-amazónico; 5) quitar el proteccionismo del estado criollo a todo lo extranjero (Qosqo, 4 de diciembre de 1997, mimeo).

32 A pesar de la orientación neoliberal del gobierno de Fujimori, en agosto de 1997 el presidente de la Comisión de Derechos Humanos y Pacificación del Congreso

Cierro esta primera parte del capítulo con un intento de análisis del nuevo indigenismo o indianismo con el viejo indigenismo integracionista. Un rasgo clave es la autogestión. Adolfo Colombres ha reunido en *Hacia la autogestión indígena* una serie de documentos y pronunciamientos de diferentes grupos indígenas en esta línea. En el estudio preliminar, Colombres presenta cinco *presupuestos* necesarios para la participación indígena en el poder nacional: consolidación del poder comunal, de sus instituciones y de su *ethos;* legislación de la propiedad de sus tierras; la federación de las comunidades de la misma etnia; confederación de las etnias organizadas en cada región y en todo el país; y asociación de las diversas confederaciones en un organismo interamericano. Luego Colombres compara la *aculturación* del indigenismo integracionista y la *autogestión* del indianismo. Esta supone:

> *una reculturación, previa o concomitante. La aculturación no se produce sin una deculturación, lenta o acelerada o también previa o concomitante. La autogestión es protagonizada por los indígenas, apoyándose en una relación con el blanco más o menos dialógica, simétrica. La aculturación es conducida por el blanco, a través de una situación de dominio, esencialmente asimétrica, por más que un barniz de melifluo paternalismo pretenda encubrir su naturaleza. La autogestión lleva a cierta independencia en lo político y económico. La aculturación, a la integración del indigenismo destribalizado en los estratos más bajos de una sociedad de clases altamente dependiente, en la que carecerá ya de todo poder, al haberse disuelto el núcleo que podía sustentarlo. La autogestión conduce a un óptimo equilibrio social. La aculturación, hacia el desequilibrio, lo que significa que la primera asegura la supervivencia étnica, y la segunda provoca la desaparición del grupo en la sociedad nacional. La autogestión se afirma en la participación y el autogobierno. La aculturación, en mecanismos de dominio, como el control político y otros. Para la autogestión, el aporte de Occidente es un incentivo. En el proceso aculturativo, lo occidental irrumpe con una violencia descentralizadora de la vida social. En la autogestión, toda conciencia política pasará por el reconocimiento de la identidad étnica. En el proceso aculturativo, la conciencia política, cuando existe, se da a*

---

de la República aceptó diseñar, con el concurso de CONAP, AI-DECEP y de ONG y expertos en derecho indígena, un anteproyecto de ley indígena para las comunidades nativas de la Amazonia, que luego podría ser sometido a consulta de las federaciones regionales de la selva.

través de una negación o de un desconocimiento de la propia identidad, al ligarse ésta a un pasado retrógrado y vergonzoso que es mejor enterrar. Finalmente, en el proceso auto gestionado es el grupo étnico el que selecciona las pautas y elementos que habrá de incorporar a su vida social, adaptándolos a su idiosincrasia. En el proceso aculturativo, es el opresor quien decide qué elementos de la sociedad indígena conservará momentáneamente, mientras impone, por medio de mecanismos compulsivos, toda su cultura y concepción del mundo como un bloque indiferenciado[33].

Sin duda, la autogestión es mucho más aceptable que la aculturación, por más que aún haya duda de si el caballo de Troya, una vez que ha entrado en la sociedad india, conducido no por los antropólogos, sino por los dirigentes indios, no cause irreparables daños; es el riesgo que tiene toda sociedad cuando acepta nuevas ideas y tecnologías. Este replanteamiento del indigenismo, que se manifiesta tanto en los antropólogos como en el naciente movimiento indio, aún no se refleja plenamente en la antropología indigenista, pues ha habido poco tiempo para que el cambio de rumbo se traduzca en nuevos estudios antropológicos. Pero se nota, al menos, un cambio en la motivación, y así cuando los jóvenes antropólogos se gradúan, aunque sigan haciendo tradición oral, etnohistoria o estudios de los procesos sociales, esperan que su materia sirva, en primer lugar, para el fortalecimiento y liberación del mismo grupo indígena[34]. Además, hay muchas líneas nuevas de trabajo que recojo en el último apartado del capítulo. Finalmente, quiero subrayar que la antropología indigenista dominó el quehacer antropológico en México y Perú, tanto en la época colonial como al aparecer el Indigenismo, pues en ambos períodos la población autóctona debía ser estudiada e integrada; pero, en la actualidad, hay muchísimos temas y enfoques que interesan a los antro-

---

33 Colombres. *op. cit.,* pp. 31-32.

34 Me refiero a tres tesis de licenciatura, en las que actué de jurado en la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú en fines de los setentas, a saber, *Duik Múum: el universo mítico de los aguarunas* (Lima, CAAAP, 1979) de Manuel García Rendueles, *La noción de redefinición étnica como hipótesis y perspectiva de aproximación a los grupos étnicos de la Amazonia. Análisis de un caso: el grupo étnico amuesha* (Lima, 1980, mimeo) de Federica Barclay, y *Vientos de un pueblo: síntesis histórica de la etnia amuesha (siglos XVII-XX)* (Lima, 1980, mimeo) de Fernando Santos. García Rendueles incluso ha publicado una parte de la tesis en edición popular para uso de los nativos.

pólogos mexicanos y peruanos, que escapan de los objetivos de este libro, que, como se dijo en el capítulo I, no es una historia de la antropología de México y del Perú, sino la antropología indigenista.

2. Mi posición personal

Quiero terminar esta larga historia presentando mi posición sobre el indigenismo político y sobre las tareas que, en la actualidad, debe desarrollar la antropología indigenista. Lo hago para brindar mi modesta contribución a los problemas políticos y académicos de México y Perú y para que se entienden mejor las críticas que he ido haciendo en la exposición de los diferentes autores de esta historia.

2.1. Autogestión india y nacionalidad autóctona

Es difícil buscar un modelo político adecuado para la población indígena de México y Perú. Los dos grandes imperios azteca e inca que encontraron los españoles, cayeron definitivamente, por muy injusto y doloroso que resulte este hecho; pero quedan, a lo largo y ancho de ambos países, muchos grupos étnicos que se siguen considerando indios. Una publicación especializada hablaba de ocho y seis millones de indios mexicanos y peruanos, respectivamente, en 1978[35], lo que expresa la magnitud de la realidad indígena, a pesar de lo discutibles que sean los métodos utilizados para llegar a esas cifras. Dos décadas después, los números han cambiado algo por la acción de dos fuerzas opuestas, el creciente proceso de mestizaje cultural, sobre todo por los medios de comunicación, y el creciente movimiento indio; como ya se vio en las notas 13 y 18 del capítulo I, más del 19% de los peruanos en el censo de 1993 y casi el 8% de los mexicanos en el censo de 1990 tenían una lengua materna indígena.

La situación de estos millones de personas y el nivel de su conciencia étnica son diferentes, pero, de todos modos, son una realidad viva que exige un tratamiento distinto al resto de la población; la tena-

35 Enrique Mayer y Elio Masferrer, "La población indígena de América en 1978", *América Indígena* (México, Instituto Indigenista Interamericano), XX-XIX (1979), p. 248.

cidad con que los gobiernos de México y Perú definen a su país como mestizo está cediendo y cada vez hablan más de pluriculturalidad, lo que se confirma porque ambos gobiernos han firmado el Convenio 169 de la OIT. Por eso, ante la crisis del indigenismo integracionista, creo que dichos gobiernos, aunque sigan fortaleciendo una identidad nacional, que es fundamentalmente mestiza, deben apoyar la pluriculturalidad, fomentando la *autogestión* de las etnias en la línea del Convenio 169 de la OIT y aun reconociendo la *nacionalidad autóctona* de las etnias que tengan tal desarrollo en determinada región, con tal de que se respeten los derechos culturales de los demás habitantes de la misma. Explico cada punto.

1. La autogestión india. Lo que ella significa ha sido expuesto suficientemente, sobre todo por Colombres. En México, el nacimiento del movimiento indio se tradujo en la creación de un Congreso Nacional de Pueblos Indígenas (hoy Confederación Nacional Indígena), que se ha ido reuniendo (Juanitzio, Michoacán, 1975; Centro Ceremonial Mazaua, 1977; Ciudad de México, 1979, etc.), y en la formación de la Alianza de Profesionales Indígenas Bilingües, A. C. (ANPIBAC) como élite de las diferentes etnias; ambos hechos han consolidan al movimiento indio, que se ha hecho visible a la opinión pública con los sucesos de Chiapas. En la actualidad la mayoría de las etnias son parte de unidades políticas mayores dominadas por mestizos y es sin duda inviable la vieja propuesta de Lombardo Toledano de cambiar la división política territorial para crear distritos homogéneos de población india con autonomía política. Pero, ante el fortalecimiento de la conciencia étnica y la proliferación de organizaciones indígenas, el gobierno mexicano debe, conforme al compromiso asumido al firmar el Convenio 169 de la OIT, otorgar a las etnias una real autogestión, de acuerdo a las diversas situaciones locales[36]; por otra parte, parece que el actual gobierno, después

36 Crece la opinión de los expertos en ese sentido. Puede consultarse al respecto el trabajo de Luiz González et al., *Derechos culturales y derechos indígenas en la Sierra Tarahumara.* Chihuahua, 1994, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, sobre todo las "Recomendaciones a la Reglamentación del artículo cuarto de la constitución política del Estado de Chuhua sobre los derechos indígenas en la sierra Tarahumara", pp. 9-15.

de incumplir los compromisos de las negociaciones de San Andrés de Larrainzar (Chiapas) con el movimiento zapatista del subcomandante Marcos, está tratando con otros partidos políticos para promulgar una ley de pueblos indígenas, que tenga en cuenta el Convenio 169 de la OIT

Pasando al Perú, cuando apareció la primera edición de este libro (1981), acababa de promulgarse la Constitución de 1979 con normas favorables a la autogestión. En el campo económico, después de consagrar la reforma agraria y la multiplicidad de formas de propiedad en el agro (art. 155 y 157), se reconoce la existencia legal y personería jurídica de las comunidades campesinas y nativas. Por eso, las tierras comunales no pueden ser embargadas o enajenadas por no comuneros, ni es posible el acaparamiento de tierras en las comunidades (art. 163); además, éstas son *autónomas en su organización, trabajo comunal y uso de la tierra, así como en lo económico y administrativo dentro del marco que la ley estable* (art. 161), y el Estado, por su parte, está obligado a promover el desarrollo integral de las mismas y a favorecer su modernización, fomentando las empresas comunales y cooperativas. En el campo político, la Constitución de 1979 consagra el voto de los analfabetos, con lo que muchos indios analfabetos pueden concurrir a las urnas, cosa que no pudieron hacer durante más de ocho décadas por la ley de 1896. De ese modo el indio cuenta con un arma política más, que, si no es definitiva, puede ser muy importante, a medida que el sistema democrático se consolide. En los municipios de población indígena mayoritaria, como muchos del sur andino y algunos de la selva amazónica, las elecciones municipales pueden ser un instrumento de la autogestión indígena. Por otra parte, el indio, según la Constitución, *tiene el derecho de asociarse en partidos políticos* propios (art. 68). Aunque la experiencia del país en este punto es nula, por el largo período en que los indios no tuvieron voto y por la utilización que hicieron los gamonales del voto indígena en el siglo pasado, no hay duda de que los partidos indios pueden ser un arma importante en la defensa de las etnias.

Finalmente, en el campo cultural, aunque la Constitución de 1979 recalca el viejo principio liberal de los hombres que hicieron la Independencia, sosteniendo la igualdad jurídica de todos ante la ley, reconoce las diferencias culturales: *el Estado preserva y estimula las manifestaciones de*

las culturas nativas (art. 34) y *el Estado promueve el estudio y conocimiento de las lenguas aborígenes. Garantiza el derecho de las comunidades quechua, aymara y demás comunidades nativas a recibir educación primaria también en su propio idioma* (art. 36). De todo esto de deduce que la Constitución de 1979 puso las bases para la conservación de las etnias indígenas como tales, pues el Estado les garantiza su territorio, su lengua, sus características culturales y ciertos derechos políticos mínimos, pero queda un largo camino por recorrer en la movilización de las etnias, en lo cual los partidos políticos no están en absoluto interesados, y en el afianzamiento de las mismas hasta llegar a una real autogestión indígena.

Sin embargo, a raíz del autogolpe de Fujimori de 1992, se dio, como se vio en el capítulo I, la Constitución de 1993, aprobada con escaso margen en un referéndum, que introduce cambios significativos en nombre del omnipresente neoliberalismo. Es cierto que, según la nueva Constitución, toda persona tiene derecho a su identidad, pues el Estado reconoce la pluralidad étnica y cultural de la Nación (art. 2, 19); que el Estado fomenta la educación bilingüe e intercultural, según las condiciones de cada región y preserva las diferentes manifestaciones cultural y lingüísticas del país (art. 17); que son idiomas oficiales el castellano y, en las zonas donde predominen, también lo son el quechua, el aymara y otras lenguas aborígenes, según ley (art. 48); y que las autoridades de las Comunidades Campesinas y Nativas, con el apoyo de las Rondas Campesinas, pueden ejercer funciones jurisdiccionales, dentro de su ámbito territorial, de acuerdo al derecho consuetudinario, siempre que no violen derechos fundamentales de la persona (art. 149). Pero, como subrayé en el capítulo I, hay cambios importantes en los artículos 88 *(las tierras abandonadas, según previsión legal, pasan al dominio del Estado para su adjudicación en venta)* y 89 (las comunidades son *autónomas en su organización, trabajo comunal, uso y libre disponibilidad de sus tierras* y la propiedad de éstas *es imprescriptible, salvo en caso del abandono previsto en el artículo anterior)*. El artículo 88 ya se ha traducido legalmente en la nueva Ley de Tierras n° 26505[37]. Y es sabido que ha comenzado la

37 Véase "Los derechos humanos de los pueblos indígenas en la legislación peruana" de Javier Aroca en libro colectivo, *Derechos humanos y pueblos indígenas de la Amazonia peruana: realidad, normativa y perspectivas.* Lima, 1996, CAAAP y APEP, pp. 57-63.

privatización de las comunidades en la costa. Por todo esto, en esta sexta edición actualizada de este libro, soy, por una parte, más pesimista sobre la autogestión indígena, por la normatividad peruana vigente y por la ola neoliberal, donde las tierras comunales y los valores de la cultura han entrado también en el mercado; y por otra parte, soy más optimista, por haber firmado el Perú el Convenio 169 de la OIT y por el fortalecimiento paulatino de los movimientos indios del país, que han celebrado un congreso unitario.

2. La nacionalidad autóctona. Pero si, a pesar de los escollos neoliberales, en la actualidad se pueden fortalecer las diferentes etnias o al menos conservar las culturas marginales de agricultura de subsistencia con un sistema de *apartheid,* no es posible su desarrollo pleno, ni su transformación en interlocutores válidos de la sociedad nacional, que se industrializa rápidamente e incorpora la tecnología del mundo moderno. Por eso, hace falta que las etnias con mayores posibilidades se conviertan en nacionalidades autóctonas de un Estado pluricultural. Me limito al caso peruano y al ejemplo que daba, en las tres primeras ediciones de este libro, cunado parecían darse las condiciones adecuadas para la formación de esa nacionalidad autóctona: el surandino. La Constitución de 1979 consagra, en su art. 259, la regionalización: *Las regiones se constituyen sobre la base de áreas contiguas integradas histórica, económica, administrativa y culturalmente. Conforman unidades geoeconómicas. La descentralización se efectúa de acuerdo al plan nacional de regionalización, que se aprueba por ley.*

Esta definición de región tiene en cuenta, no sólo la geografía y la economía, como ocurre a menudo cuando se plantea la regionalización como un aprovechamiento de los recursos en un país homogéneo, sino también la historia y la cultura. En efecto, la regionalización no es tanto una programación adecuada de metas y recursos disponibles, cuanto una canalización eficaz de motivaciones comunes, que funcionan sobre todo en la cultura regional, es decir, en ese conjunto de hábitos, valores y conocimientos que la propia historia ha ido plasmando y que forman la propia identidad. De ese modo, la población india mayoritaria de la región surandina de Huancavelica a Puno, que ocupa una misma región geográfica y ha compartido una misma experiencia histórica, puede

constituir una región. Así, las comunidades indias no sólo no perderán su identidad al *incorporarse* al país, como ocurre ahora, sino que desarrollarán esa identidad, aceptando la tecnología moderna e incorporando o *indianizando* a la población no india de la región. Aunque ésta no comparte toda la tradición cultural de la población india, la geografía, la historia y la lengua, y cierta autonomía política que le otorga la Constitución de 1979, son elementos suficientes para forjar la conciencia social de la nueva región y convertirla en una nacionalidad. De esa modo, la región mayoritariamente indígena podrá dialogar con las demás regiones del país en pie de igualdad y conformar con ellas un Estado fuerte, pero respetuoso de la diversidad cultural.

La declaración del quechua y el aymara como lenguas oficiales de ciertas regiones *(en las zonas y en la forma que la ley establece),* que la Constitución de 1979 consagra en su articulo 83, puede ser un medio excelente para consolidar la naciente nacionalidad surandina. No está de más decir que, en tal caso, el quechua no sólo debe utilizarse en la escuela primaria con la población quechua-hablante en un sistema de educación bilingüe, sino que debe ser obligatorio en la educación primaria y aun secundaria de toda la región y debe utilizarse en los tribunales, en los documentos oficiales y en las demás ocasiones que determine la ley. Así se evitará que la oficialización del quechua en la región tenga tan pocos efectos como tuvo su oficialización a nivel nacional. Cuando el presidente Velasco la decretó el 7 de mayo de 1975, en seguida el diario oficial *El Peruano* publicó una página en quechua, una televisora limeña tradujo al quechua su denominación y, en entrevistas aparecidas en la prensa o en la TV, se defendió la medida por algunos antropólogos y habitantes de los pueblos jóvenes; pero la reglamentación de la ley nunca se hizo y, poco después, el diario y la televisión volvieron a ser monolingües en castellano. La reglamentación no salió porque, en nombre de ninguna revolución se puede convertir en lengua oficial del país una lengua materna que sólo la hablan uno de cada cuatro peruanos (como se vio, en el censo de 1993 la relación es de uno de cada seis), con el agravante de que en el país se hablan, por lo menos, tres quechuas; pero puede oficializarse el quechua en una región donde lo hablan el 90% de los habitantes y debe exigirse su enseñanza en el sistema educativo para afianzar su carácter de lengua culta y literaria.

De este modo la región surandina, mayoritariamente india, puede encontrar un modo adecuado de conservar y desarrollar su propia identidad cultural. Pero, a medida que la región se consolide, habrá que aplicar los correctivos necesarios para que no prosperen los cánticos de sirena independentistas, los cuales se escuchan en muchos países con regiones culturales fuertes. Al mismo tiempo la población indígena debe valerse de la educación, del voto político y de las organizaciones clasistas para no permitir en la región la prolongación del actual dominio de los grupos no indígenas. Aunque la historia nos ha enseñado que con frecuencia los mayores explotadores de los indios han sido los *mistis* y demás habitantes no indios de la región, si se aplican los correctivos ya indicados, puede construirse una región fuerte y justa; además, también la historia nos ha enseñado que, a la larga, es mayor la explotación nacional y transnacional que la regional.

En síntesis, pienso que el difícil modelo político para la población indígena debe consistir, para la mayoría de los grupos étnicos mexicanos y peruanos, en un régimen autogestión con todos los matices que se indicaron en el apartado anterior, y para aquellas etnias que tengan gran volumen demográfico, continuidad territorial, la misma lengua, una tradición cultural propia, posibilidades económicas en su territorio y todos los rasgos que forman una *nación* para la ciencia política, en la creación de una nacionalidad autóctona que se integre en un Estado multinacional.

Si se releen los capítulos de este libro, parece innegable que la solución aquí propuesta ha ido forjándose a lo largo de esta historia por hombres a los que les *dolía el indio* y su situación de explotación desde que aparecieron en el horizonte americano las naves de Colón. Las Casas, con sus gritos de denuncia contra la explotación indígena y su propuesta de que los indios acepten la fe cristiana y la supremacía simbólica del rey de España, pero conserven sus bienes, su libertad y su organización política; Vasco de Quiroga, con su fe en el indio y su construcción de la utopía; Ruiz de Montoya, con su labor de evangelizador y organizador en el *Estado indígena* del Paraguay y su audacia al organizar un ejercito indígena contra las incursiones paulistas; Guarnan Poma, con su proyecto político y su solicitud al papa del sacerdocio indígena; Lombardo Toledano, con su análisis de las nacionalidades indíge-

nas oprimidas y su propuesta de hacer distritos indígenas autónomos; Valcárcel, con su mesianismo andino y su afirmación del *extrañamiento* del mundo cusqueño hasta que se pueda convertir en una nacionalidad frente al mundo costeño, etc., son distintas formulaciones de la idea de salvar la especificidad autóctona.

Así escribía en las tres primeras ediciones de esta obra. Pero en la cuarta (1993), añadía que me resultaba difícil imaginar las fronteras del mapa regional peruano y más aún predecir su viabilidad. Es sabido que en la regionalización, además de los factores culturales, cuentan mucho los factores económicos, demográficos y políticos, que entre los mismos quechua hablantes del sur andino existen distintas tradiciones indígenas y que el mundo peruano actual está muy abierto al cambio. Por eso, habrá que esperar a que se consolide el proceso de regionalización, cuyas cinco primeras regiones han elegido ya a sus Gobiernos regionales, antes de plantear nuevas formas de autonomía para la población indígena dentro de sus respectivas regiones. Pero de cualquier modo es indispensable asegurar una cierta autonomía en las regiones a las etnias ya existentes tanto andinas como amazónicas, dentro del marco de un país que, a pesar de ser fundamentalmente mestizo, es también pluricultural y que debe afirmar su unidad sin sacrificar su diversidad, que es una de sus grandes riquezas. Al escribir esta sexta edición actualizada, aumenta mi perplejidad en lo de la nacionalidad autóctona, porque el gobierno de Fujimori ha acabado con las regiones y está desmantelando los pocos gobiernos regionales que tenían cierta vigencia para volver al régimen departamental, donde los servicios se planean desde los ministerios del gobierno central. Por eso, si soy optimista en que se sigan las líneas del Convenio 169 de la OIT, que ha hecho su bandera los movimientos indios en su reunión del Cusco de diciembre de 1997, no veo posible una regionalización de base autóctona, sobre todo por el avance de la cultura mestiza nacional a trasvés de los medios de comunicación en las tres últimas décadas.

2.2. Algunas tareas de la antropología indigenista

Finalmente, quiero exponer mi punto de vista sobre las tareas que debe desarrollar la antropología indigenista, como estudiosa e intérpre-

te de los procesos sociales que vive la población indígena. Vuelvo a decir que éste no es el único campo de trabajo de los antropólogos de México y Perú, aunque debe seguir siendo una tarea importante de ellos. Las principales tareas son:

a. Identidad indígena. Se ha señalado que el término *indio* es una categoría colonial, y es indudable que debajo de esa denominación hay grupos étnicos muy diferentes. Pero, por una serie de razones, entre las que no es menos importante conocer la fuerza potencial del *poder indio,* la antropología indigenista debe estudiar la identidad indígena o definir al *indio.* Desde la década de los cuarenta, cuando se organiza el indigenismo oficial y se montan los programas indigenistas, la definición de indio ha sido un tema necesario; se han ensayado diferentes criterios, como raza, lengua, cultura, pertenencia a una comunidad indígena, situación de indigencia o marginalidad, etc. La raza fue el primer criterio en rechazarse, por el volumen del mestizaje y porque el contexto colonial en que nació la denominación racial la convirtió en "raza social", por lo que el término *raza indígena* equivale a raza inferior. El criterio cultural, entendido como conjunto de rasgos culturales de origen predominantemente autóctono (traje, alimentación, organización social, etc.) también se rechazó por su escasa funcionalidad, lo mismo que al criterio de situación de indigencia, por la misma razón. Los criterios más usados han sido la lengua indígena y la pertenencia a una comunidad indígena[38]. Pero es fácil reconocer que, al margen de esos dos criterios, hay muchas personas que deben ser considerados indígenas en México y Perú. El citado estudio del Departamento de Investigaciones Antropológicas del Instituto Indigenista Interamericano, "La población indígena en América en 1978", incluye en el *núcleo irreductible* de la población indígena americana, que calcula en 28, 5 millones, no sólo a los indios de comunidades con economía autosuficiente y organización tribal y a los indios campesinos con una economía articulada a la sociedad nacional y una organización campesina, sino también a los indios de la ciudad con una economía también articulada a la del país, pero donde

38 Aludo a los trabajos de Gamio y Caso sobre definición del indio citados en el capítulo VIII. También puede consultarse Oscar Lewis y Ernest E. Maes, "Base para una nueva definición práctica del indio", en América Indígena, V, pp. 107-118.

mediante el proceso de la conquista del espacio urbano los grupos indígenas están reafirmando a otro nivel su lugar como cultura diferente, pero partícipe de la vida nacional[39]. Por discutibles que puedan parecer ciertos criterios para reencontrar la etnicidad en el indio campesino y urbano, es indudable que mucho más discutible es el cambio por decreto de la condición indígena de las comunidades que han practicado nuestros políticos. Por todo eso, es importante estudiar la identidad indígena.

b. Autoidentificación india. Es decir, la identidad de las etnias, vista no ya desde fuera sino por los mismos indios. Los grupos autóctonos han sido llamados sucesivamente, por los "otros", indios, campesinos, etc. y, en cierto sentido, han interiorizado esas denominaciones, porque un rasgo de la cultura marginal suele ser adaptarse a las imposiciones de la sociedad dominante; pero, los indios, ¿cómo se ven a sí mismos o con quiénes se identifican como parte del mismo grupo social básico? Este tema es importante para una antropología indigenista que debe reflexionar sobre el indio como protagonista de su historia. Y en la autoidentidad hay que descubrir, por una parte, lo permanente, y por otra, lo cambiante[40]. En toda cultura, y también en las culturas autóctonas de México y Perú, hay patrones culturales básicos (por ejemplo, la división dual en el mundo andino, la réplica estructural y conceptual entre los zinacantecos de Chiapas, etc.)[41], que parecen conservarse, por más que varíen las formaciones socioeconómicas. Pero también toda cultura, y mucho más las culturas que han soportado un proceso de dominación política y cultural, tienen que desarrollar distintos mecanismos de adaptación a la situación que cambia, como ocurre, por ejemplo, con ciertos grupos nativos de la Amazonia peruana, que han tenido que romper su larga separación de la sociedad nacional. Es tarea de la antropología indigenista descubrir esa autoidentidad indígena.

c. Tradición oral. En el descubrimiento de la identidad del grupo étnico juega un papel importante la tradición oral. Es sabido que los

---

39 Mayer y Masferrer, op. cit., p. 238.

40 Puede consultarse Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales, México, 1976, Fondo de Cultura Económica, comp. Fredrik Barth.

41 Evon Z. Vogt, Los zinacantentecos: un grupo maya en el siglo XX, México, 1973, Sep-Setentas, pp. 155 ss.

mitos son una institución cultural universal que tienen forma de narración con argumento y que poseen funciones y significados psicológicos, sociales y religiosos. Por sus mitos toda cultura expresa su mayor originalidad y el horizonte de totalidad, que da sentido a la vida del grupo. Es necesario que la antropología recoja el *corpus míticum* de los grupos étnicos, que ayuda a éstos a conservar o a recuperar la conciencia de su propia especificidad. Además, este *corpus míticum* puede utilizarse, como ya se está haciendo en algunas partes, en los libros de cultura de las escuelas bilingües y en la misma catequesis cristiana, tomando los mitos como *semillas de la revelación*[42].

d. Estudios etnohistóricos. Se ha supuesto con excesiva facilidad que los pueblos indios carecen de historia o, a lo sumo, se ha reducido ésta al *descubrimiento* y a las relaciones de dichos pueblos con la sociedad colonial y nacional; además, se han usado los estudios de etnohistoria para rellenar las páginas en blanco de la historia del país o para acumular más material comparativo en la comprensión de los procesos sociales. Sin embargo, deben hacerse dichos estudios sobre todo para recuperar la conciencia histórica del indio. De esa conciencia forman parte los mitos, pero también los recuerdos de los ancianos del grupo, ciertas *supervivencias* etnográficas y los documentos de los archivos de los vencedores. La misma función desempeña la historia patria en el fortalecimiento de la conciencia nacional puede desempeñar la historia de las etnias en la conciencia del propio grupo; además, la politización de las etnias puede desarrollarse mejor a partir del redescubrimiento de la historia de la explotación por parte de la sociedad nacional.

e. Funcionamiento de las sociedades indígenas. Ha sido el estudio más clásico de los indigenistas, tanto en las crónicas de los misioneros y funcionarios coloniales como en los *estudios de comunidad* de la década de los cincuenta, pues era indispensable para asegurar las metas de la política colonial o nacional. En la actualidad, estudiar el funcionamiento de las sociedades indígenas sigue siendo necesario para que los indios mismos tomen conciencia de su propia realidad. Pero,

---

42 Concilio Vaticano II, Constitución "Ad gentes", n. 11, y Secretariado Pontificio para los no cristianos, Las reglas del diálogo, Madrid, 1967.

en esta aldea global, las etnias de México y Perú no son islas, ni siquiera las comunidades indígenas con régimen de autosubsistencia y organización tribal, mucho menos los indios campesinos y los *indios urbanos;* es una tarea importante de la antropología indigenista describir y explicar las relaciones entre indios y sociedad nacional y los mecanismos de explotación que ésta ha desarrollado, y tal información debe ser puesta al alcance de los indios. Además, aun las comunidades indígenas aparentemente más integradas y homogéneas tienen sus conflictos y personas interesadas que manipulan los símbolos de la cultura en propio beneficio. Deben estudiarse esos conflictos, esos mecanismos de poder y el nacimiento y evolución del liderazgo. Un estudio importante en la sociedad andina es el de la coca, tan vinculada a la propia etnicidad andina y, al mismo tiempo, a los conflictos de la sociedad nacional.

f. Etnia y clase. Como la mayoría de los grupos étnicos de México y del Perú participan, además de su propia especificidad étnica, de un sistema de clases en relación con la sociedad nacional, es importante tener en cuenta también la perspectiva de clase; sin embargo, no ha sido así y a menudo se ha olvidado por completo la perspectiva de clase; es cierto que muchos, por el contrario, han creído que bastaba con desarrollar esa perspectiva prescindiendo por completo de la perspectiva étnica. Parece necesario, pues, plantear el doble camino de la etnia y de la clase para entender y transformar la realidad indígena, pero sin olvidar la complejidad de los procesos sociales, que escapan tantas veces a nuestros esquemas de interpretación, y en especial la complejidad de la *etnicidad,* que reaparece tercamente después de grandes transformaciones estructurales. Al mismo tiempo, el estudio de los modos de producción indígena y su articulación con el omnipresente neoliberalismo de la sociedad nacional puede iluminar aspectos poco conocidos cuando se ha empleado sólo la perspectiva de la etnia, más tradicional en los estudios antropológicos.

g. Migración indígena. Al menos desde la llegada de los españoles, el indio ha sido un migrante empedernido. Debió migrar en la colonia para cumplir con la mita, o para escapar de ésta y del tributo, o para prestar sus fuerzas de trabajo en las ciudades, o para establecerse como *forastero* en tierras de otra reducción al ser despojado de sus propias tierras.

Este fenómeno migratorio, que se mantuvo a lo largo del período republicano, en que los despojos de tierra fueron aún mayores, se ha acentuado por diversos factores (urbanización, industrialización, revolución de las aspiraciones crecientes, etc.), tanto en México como en el Perú, en los últimos cincuenta años. Pero el indio no emigra sin más, rompiendo por completo con su mundo cultural, sino que mantiene muchos lazos económicos y afectivos con la comunidad de origen, trata de reconstruirla en la ciudad por *clubes regionales* y otras formas de solidaridad interétnica y, a veces, se reintegra a ella en una *migración de retorno.* Todas estas formas de migración están siendo estudiadas[43], pero deben seguir estudiándose por la antropología indigenista, sobre todo para conocer la permanencia de la identidad y de la organización étnicas.

h. Viabilidad de la pluriculturalidad. Es sabido que uno de los viejos fantasmas en la construcción de la identidad nacional es la pluriculturalidad. Este fantasma asustó sobre todo a los hombres que hicieron la Independencia de México y del Perú, tanto por reacción contra el régimen de castas de la colonia, como porque entonces la comunidad de cultura era una nota de la definición de nación. Pero, ante la complejidad cultural de los países actuales, el concepto de nación ha cambiado. Por eso, creo que una de las tareas importantes de los antropólogos indigenistas es estudiar la viabilidad de la pluriculturalidad, estudiando las formas de convivencia de los grupos indígenas en territorios mayoritariamente mestizos y haciendo propuestas de al viabilidad al Estado para que se legisle al respecto, tratando de superar todas las formas de dominación que el grupo mayoritario mestizo ejerce sobre las minorías indígenas a través de mecanismos políticos y económicos. De paso quiero añadir que el estudio de la viabilidad pluricultural exige también el estudio del mestizaje, como referente obligado para las etnias y como componente de las etnias, pues es sabido que el indio de hoy no es un indio prehispánico sobreviviente, sino una construcción social de la co-

43 Puede consultarse tres libros publicados por la Pontificia Universidad Católica: uno de Jorge P. Osterling, De campesinos a profesionales: migrantes de Huayopampa en Lima (1980) y dos de Teófilo Altamirano, Presencia andina en Lima metropolitana. Estudio sobre migrantes y clubes de provincianos (1984) y Cultura andina y pobreza urbana. Aymarás en Lima metropolitana (1988).

lonia y aun de la república. Por eso, repito que, a pesar de las notables excepciones que han desfilado en esta historia (Molina Enríquez, Arguedas, etc.), la antropología del mestizaje es una tarea pendiente.

i. Papel del antropólogo. Un cambio importante producido por el replanteamiento del indigenismo y por el nacimiento del indigenismo crítico ha sido la redefinición del papel de los antropólogos. Éstos, conscientes de su papel de intermediarios al servicio de los Gobiernos, lo cual muchas veces ha acabado siendo perjudicial para los grupos étnicos, quieren ahora ponerse al servicio de los indios, reestructurar la imagen que de ellos tiene la sociedad nacional, descubrir para los indios los mecanismos de dominación de dicha sociedad nacional, ayudar a los indios a conocer mejor su historia y su tradición oral y, sobre todo, participar sólo en aquellos programas gubernamentales que aseguren la autogestión indígena. A pesar de todo, muchos grupos indígenas miran hoy con desconfianza el trabajo de los antropólogos, sospechando que, debajo de las nuevas etiquetas, se escondan las mismas técnicas e intenciones del pasado. Para terminar, diré que he señalado algunas tareas de la antropología indigenista, pero, como ocurre siempre que se hace historia del presente, falta suficiente perspectiva, y quizás los acontecimientos políticos lleven la antropología indigenista por otros derroteros.

Bibliografía de antropología indigenista

En esta bibliografía voy a recoger sólo las fuentes, no los estudios, que han ido apareciendo en las notas de pie de página, si bien tal distinción entre fuente y estudio es a veces arbitraria en los autores de la antropología indigenista moderna. Como ya lo indiqué en el capítulo I, debajo del apellido de cada autor aparece el año de la edición original de la obra respectiva; si dicho número va entre paréntesis, es el año de terminación, no de publicación de la obra, y en tal caso la fecha de publicación aparece después del título de la obra; por último, el año que sigue a la ciudad donde se editó la obra es el año de la edición que he usado y de la cual están tomadas todas mis citas. Otra observación: empleo las siglas ordinarias para identificar a los autores de la época colonial que son miembros de órdenes religiosas: agustinos (OSA), dominicos (OP), franciscanos (OFM) y jesuitas (SJ). También empleo siglas para identificar a las editoriales que más se repiten en la bibliografía. Dichas siglas son:

BAE	Biblioteca de Autores Españoles,
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas,
FCE	Fondo de Cultura Económica,
III	Instituto Indigenista Interamericano,
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia,
INI	Instituto Nacional Indigenista,
PUC	Pontificia Universidad Católica del Perú,
SEP	Secretaría de Educación Pública,
SGHG	Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala,
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México,
UNMSM	Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Finalmente, la bibliografía va dividida en dos secciones: México y Perú, aunque en la primera incluyo también a autores que escribieron sobre toda América, como Anglería, Encinas, Fdez. de Oviedo, Herrera, López de Velasco, Sepúlveda, Vásquez de Espinosa y Vitoria.

1. México

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo
1940 *El señorío de Cuauhtocchoco.* México, Fuente Cultural,
1946 *La población negra de México. 1519-1810. Estudio etnohistórico*, México, Fuente Cultural,
1952 *Problemas de la población indígena de la Cuenca del Tepalcatepec*, México, INI,
1953 *Formas de gobierno indígena.* México, UNAM,
1955 *Los programas de salud en la situación intercultural.* México, III,
1957a *El proceso de aculturación.* México, UNAM,
1967b *Cuijla. Un pueblo negro.* México, FCE,
1963 *Medicina y magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial.* México, INI,
1967 *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso domnical en Mestiamérica.* México, III,
1973 Te*oría y práctica de la educación indígena.* México, Sep-Setentas,
1976a *Lenguas vernáculas, su uso y desuso en la enseñanza: la experiencia de México.* México, CIESAS,
1976b *Aguirre Beltrán: obra polémica.* México, SEP-INAH, ed. Ángel Palerm.
1986a *Antropología médica.* México, CIESAS,
1986b *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos.* Xalapa, Universidad Veracruzana.
ALEGRE, Francisco Javier (SJ)
1797 *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús en Nueva España,* 1841-1842, Roma, 1956-1960, Institutum Historicum Societatis Jesu, 4 tomos.
ALVA IXTLILXOCHITL, Fernando de
1640 *Obras.* 1891-1892, México, 1965, Editorial Nacional, 2 tomos.
ALVARADO TEZOCZOMOC, Hernando
1598 *Crónica mexicana.* 1878, México, 1975, Porrúa.
ANGLERlA, Pedro Mártir de
1530 *Décadas de orbe novo.* Buenos Aires. 1944.
BAEGERT, Juan Jacobo (SJ)
1771 *Noticias de la península americana de California.* México, 1942, Antigua Librería Robredo, edic. Paul Kirchoff.
BALTHASAR, Juan Antonio (SJ)
1754 *Espiritual conquista de la provincia de la Pimería Alta, l*ib. II y III de *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús.* México, 1944, Layac.

BARCO, Miguel del (SJ)
1973 *Historia natural y crónica de la antigua California.* México, UNAM, edic. Miguel León Portilla.
BASALENQUE, Diego de (OSA)
1673 *Historia de la provincia de San Nicolás de Michoacán del Orden de N. P. S. Agustín.* México, 1963, Jus.
BENAVENTE, Toribio de (Motolinía) (OFM)
1541 *Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de esta Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado.* 1858, Madrid, 1970, BAE, 1955 *Carta al emperador.* México, 1949, Jus.
BONFIL, Guillermo
1981 *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina.* México, Nueva Imagen, 1987 *México profundo: una civilización negada.* México, Sep.
BURGOA, Francisco de (OP)
1670 *Palestra historial de virtudes y ejemplares apostólicos.* México. 1674 *Geográfica descripción de la parte septentrional del polo ártico de la América.* México.
CASO, Alfonso
1953 *El pueblo del sol.* México, FCE,
1958 *Indigenismo.* México, INI,
1969 *El tesoro de Monte Albán.* México, FCE,
1970 *Reyes y reinos de la Mixteca.* México, FCE,
1971 *La comunidad indígena.* México, Sep-Sententas.
CLAVIJERO, Francisco Xavier (SJ)
1780-1781 *Historia antigua de México.* México, 1964, Porrúa, 4 tomos,
1789 *Historia de la Antigua o Baja California.* México, 1852, Imprenta J. R. Navarro.
CORTÉS LARRAZ, Pedro
1772 *Descripción Geográfica de la Diócesis de Guatemala.* Guatemala, 1958, SGMG.
DÁVILA PADILLA, Agustín (OP)
1596 *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la orden de predicadores.* México, 1955, Colección de Grandes Crónicas Mexicanas.
DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal
1632 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España.* México, 1960, Porrúa, 2 tomos.

DURÁN, Diego (OP)
1581 *Historia de las Indias de la Nueva España.* 1867, México, 1964, Porrúa, dos tomos.
1576-1578 *Ritos y fiestas de los antiguos mexicanos.* México. 1980. Edit. Innovación.
ENCINAS, Diego
1596 *Provisiones.* Madrid, 1946, Instituto de Cultura Hispánica.
ESTEYNEFFER, Juan de (SJ)
1712 *Florilegio medicinal de todas las enfermedades.* México. 1978. Academia Nacional de Medicina, 2 tomos, edic. Carmen Anzures.
FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo
1535 *Historia general y natural de las Indias.* Madrid, 1959, BAE.
GAMIO, Manuel
1916 *Forjando patria.* México. Porrúa.
1922 *La población del valle de Theotihuacán.* México, SEP, 3 tomos.
1930a *Mexican Inmigration to the United States: A Study of Human Migration and Adiustment.* Univesity of Chicago Press, 1930b *The Mexican Inmigrant. His Life Story.* University of Chicago Press, trad. castellana en México, 1969, UNAM, 1935 *Hacia un México nuevo.* México.
1948 *Consideraciones sobre el problema indígena.* México, 1966, III.
GRIJALVA, Juan (OSA)
1624 *Crónica de la orden de N. P. S. Agustín de la provincia de la Nueva España.* México.
HERRERA, Antonio de
1601-1615 *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano.* Asunción del Paraguay, 1944-1947, Guaraní, 10 tomos.
JIMÉNEZ, Francisco (OP)
Tesoro de las lenguas quiche, cackchiquel y zutuhil.
1722 *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala.* Guatemala, 1929-1931, SGHG.
KINO, Francisco Eusebio (SJ)
1754 *Las misiones de Sonora y Arizona* en *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús.* México. 1944, Layac.
LANDA, Diego de (OFM)
1566 *Relación de las cosas de Yucatán.* México, 1958, Porrúa.
LAS CASAS, Bartolomé de (OP)
1537 *Del único modo de atraer todos los pueblos a la verdadera religión.* México, 1975 FCE.

1541 *Brevísima Relación de la Destrucción de Indias.* 1552. en tomo V de *Obras.* Madrid, 1958, BAE.
1551 *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Las Casas y de Las Casas contra Sepúlveda.* Madrid, 1975, Editora Nacional,
1559 *Apologética historia.* 1909, en *Obras.* Madrid, 1958, BAE, tomos III y IV.
1566 *Historia de las Indias.* 1875, en *Obras.* Madrid, 1958, BAE, tomos I y II. Hay una edición crítica de las *Obras completas.* Madrid, Alianza Editorial, 14 tomos, Edic. Paulino Castañeda.

LOMBARDO TOLEDANO, Vicente
1924 *El problema de la educación en México.* México, Edit. Cultura,
1931 *Geografía de las lenguas de la Sierra de Puebla, con algunas observaciones sobre sus antiguos y modernos pobladores.* México, UNAM,
1936 *Un viaje al mundo del porvenir.* México,
1936 *El problema del indio.* México, 1973, Sep-Setentas, intr. y selec. de Gonzalo Aguirre Beltrán.

LÓPEZ DE GOMARA, Francisco
1552 *Historia de las Indias y conquista de México.* Zaragoza, Miguel de Zapila.

LÓPEZ DE VELASCO, Juan
1574 *Geografía y descripción universal de las Indias.* 1894. Madrid. 1971. BAE.

MEDINA, Baltasar de (OFM)
1682 *Crónica de la santa provincia de San Diego de México.* México.

MENDIETA, Jerónimo de (OFM)
1596 *Historia eclesiástica indiana.* 1870, México, 1945, Salvador Chávez Hayhoe, 4 tomos.

MIER, Servando Teresa de (OP)
1813 *Historia de la revolución de Nueva España.* México, 1922, Cámara de Diputado.
1821 *Carta de despedida a los mexicanos.* Puebla, Pedro de Garmendia.
1981 *Obras completas.* México, UNAM, 2 tomos, edic. Edmundo Ó'Gorman.
1978 *Ideario Político.* Caracas, Biblioteca Ayacucho, edic. Edmundo Ó'Gorman.

MOLINA ENRÍQUEZ, Andrés
1909 *Los grandes problemas nacionales.* México, 1979, Era.

NEUMANN, Joseph
1991 *Historia de las rebeliones en la Sierra Tarahumara (1715-1750.* Chihuahua, 1991, Camino, edic. Luis González.

ORTEGA, José (SJ)
1754 *Maravillosa reducción y conquista de la provincia del Gran Nayar.* en *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús.* México, 1944, Layac.
PASO Y TRONCOSO, Francisco del (ed.)
1579-1580 *Papeles de Nueva España.* México. 1905-1906.
PÉREZ DE RIBAS, Andrés (SJ)
1645 *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras del nuevo orbe,* México. 1944, Layac, 3 tomos.
PIMENTEL, Francisco
1862 *Cuadro comparativo y descriptivo de las lenguas indígenas de Méxic*o.
1864 *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena en México y medio para remediarla.*
1903-1904 *Obras completas.* México, Tipografía Económica, 5 tomos.
POMAR, Juan Bautista
1582 *Relación de Texcoco.* 1891, en *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España.* México, 1941, Salvador Chávez Hayhoe.
QUIROGA, Vasco de
1535 *Información en derecho,* en Rafael Aguayo Spencer, *Don Vasco de Quiroga.* México, 1940, Polis.
1535 *Reglas y ordenanzas para los hospitales de Santa Fe.* en Rafael Aguayo Spencer, *Don Vasco de Quiroga.* México, 1940, Polis.
REA, Alonso de la (OFM)
1643 *Crónica de la provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán.* México.
REMESAL, Antonio de (OP)
1619 *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala.* Madrid, 1964, BAE, 2 tomos.
SÁENZ, Moisés
1933a *Sobre el indio peruano y su incorporación al medio nacional.* México, SEP.
1933b *Sobre el indio ecuatoriano y su incorporación al medio nacional.* México, SEP.
1936 *Carapan. Bosquejo de una experiencia.* Lima.
1939 *México íntegro.* Lima, Imprenta Torres Aguirre.
1970 *Antología de Moisés Sáenz.* México, Oasis, edic. Gonzalo Aguirre Beltrán.
SAHAGUN, Bernardino de (OFM)
1582 *Historia general de las cosas de la Nueva España.* 1830, México, 1956, Porrúa, 4 tomos.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés
1547 *Democrates alter, sive de iustis belli causis apud indos.* Madrid, 1951, CSIC, *Historia del Nuevo Mundo.* 1780, Madrid, 1987, Alianza Editorial.
TAMARÓN Y ROMERAL, Pedro
1745 *Descripción del vastísimo obispado de Nueva Vizcaya,* en tomo II de *Biblioteca Indiana.* Madrid, 1975, Aguilar.
TELLO, Antonio (OFM)
1653 *Crónica miscelánea de santa provincia de jalisco.* Guadalajara. 1891.
TORQUEMADA, Juan de (OFM)
1615 *Monarquía indiana.* México, 1969, Porrúa, 3 tomos.
VÁSQUEZ DE Jalisco A, Antonio
1629 *Compendio y descripción de las Indias Occidentales.* Washington, 1948, The Smithsonian Institution.
VELARDE, Luis Xavier (SJ)
1916-1917 *Relaciones de la Pimería Alta* en Luis González. *Etnología y misión en la Pimería Alta (1715-1740).* México, 1977, UNAM.
VETANCURT, Agustín de (OFM)
1674 *Arte para aprender la lengua mexicana.*
1698 *Teatro mexicano: descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos, políticos y religiosos del nuevo mundo occidental de las Indias.* México, 1971, Porrúa.
VENEGAS, Miguel (SJ)
1757 *Noticia de la California y de su conquista temporal y espiritual.* México, 1944, Layac.
VITORIA, Francisco de (OP)
1539a *De los indios recientemente descubiertos* en *Obras.* Madrid, 1960, Biblioteca de Autores Cristianos.
1539b *De los indios o del derecho a la guerra de los españolas sobre los bárbaros,* en *Obras.* Madrid, 1960, Biblioteca de Autores Cristianos.
WARMAN, Arturo (ed.)
1970 *De eso que llaman antropología mexicana.* México, Nuestro Tiempo.
ZURITA, Alonso de
1560 *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España.* 1864, en *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España.* México. 1941, Salvador Chávez Hayhoe.
VV. AA.
1681 *Recopilación de las Leyes de los Reinos de las Indias.* Madrid. Julián de Paredes, 4 tomos.

1979 *Indianidad y descolonización en América Latina (documentos de la segunda reunión de Barbados)*. México, Nueva Imagen.

2. Perú

ACOSTA, José (SJ)
1586 *Peregrinación de Bartolomé Lorenzo.* Madrid, 1954, BAE.
1588 *De procuranda indorum salute.* en *Obras.* Madrid, 1954, BAE.
1590 *Historia natural y moral de las Indias,* en *Obras.* Madrid, 1954, BAE.

AGÍA, Miguel de (OFM)
1604 Tr*es pareceres graves en derecho,* reeditado como *Servidumbres personales de indios.* Sevilla, 1946, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

AMICH, José (OFM)
1771 *Historia de las Misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa.* 1854, Lima, 1985, Milla Batres.

ARGUEDAS, José María
1952-1970 *Formación de la cultura nacional indoamericana* (selección de artículos) México, 1975, Siglo XXI, edit. Ángel Rama.
1968 *Las comunidades de España y del Perú.* Lima, UNMSM.

ARRIAGA, José de (SJ)
1621 *La extirpación de la idolatría en el Perú,* en *Crónicas peruanas de interés indígena.* Madrid, 1968, BAE, ed. Esteve Barba).

AVENDAÑO, Fernando de
1649 *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica, en lengua castellana y general del Inca.* Lima, Jorge López de Herrera.

ÁVILA, Francisco de
1598 *Dioses y hombres en Huarochirí.* Lima, 1966, Museo Nacional de Historia.
1646-1648 Tr*atado de los evangelios en lengua castellana y general de los indios.* Lima, 2 tomos.

BELAÚNDE, Víctor Andrés
1931 *La realidad nacional.* Lima, 1964, Imp. Pablo Villanueva.
1933 *Meditaciones peruanas.* Lima, 1964, Imp. Pablo Villanueva
1942 *Peruanidad.* Lima. 1965. Librería Studium.
1987 *Obras completas.* Lima, Comisión Nacional del Centenario, 5 tomos.

BERTONIO, Ludovico (SJ)
1612 *Arte de la lengua aymara.* Juli. Francisco del Canto.

1612 *Vocabulario de la lengua aymara.* Juli, Francisco del Canto; Cochabamba, 1984, CERES, IFEA, MUSEF, edic. Xavier Albo.

BETANZOS, Juan

1551 *Suma y narración de los Incas.* 1890. en *Crónicas Peruanas de interés indígena.* Madrid, 1968, BAE, edic. Francisco Esteve Barba.

BIEDMA, Manuel (OFM)

La conquista franciscana del Alto Ucayali. Lima, 1991, Provincia Franciscana del Perú.

CABELLO VALBOA, Miguel

1586 *Miscelánea Antártica.* Lima, 1951, UNMSM.

CALANCHA, Antonio de la (OSA)

1639 *Crónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú.* t. I, Barcelona, Pedro Lacavallería; t. II, Lima, Jorge López de Herrera, 1653.

CASTRO POZO, Hildebrando

1924 *Nuestra comunidad indígena.* Lima, El Lucero.

1936 *Del ayllu al cooperativismo socialista.* Lima, Barrantes Castro.

1947 *El yanacona en las haciendas de Piura.* Lima.

CHANTRE Y HERRERA, José (SJ)

1790 *Historia de las misiones de Compañía de Jesús en el Marañón español (1637-1767).* Madrid, 1901, A. Aurial.

CIEZA DE LEÓN, Pedro

1553 *La Crónica del Perú.* Lima, 1984, PUC, 1ª parte; 2ª 1985, 3ª 1987, 4ª parte, vol. 1º *Guerra de Las Salinas.* 1991; vol. 2º *Guerra de Chupas.* 1994; vol. 3º, *Guerra de Quito.* 2 tomos, 1994.

COBO, Bernabé (SJ)

1653 *Historia del Nuevo Mundo.* 1882-1893, en *Obras.* Madrid, 1964, BAE, 2 tomos.

COLUMBRES, Adolfo (ed.)

1975 *Por la liberación del indígena (Documentos).* Buenos Aires, Ed. del Sol.

1977 *Hacia la autogestión indígena (Documentos).* Quito, Ed. del Sol.

1982 *La hora del "bárbaro" (Bases para una antropología social de apoyo).* Buenos Aires, 1991, Ed. del Sol, 4ª edic.

CÓRDOBA SALINAS, Diego de (OFM)

1651 *Crónica de la religiosísima provincia de los doce apóstoles del Perú.* Washington, 1957, Academy of American Franciscan History.

DÍEZ DE SAN MIGUEL, Garci

1567 *Visita hecha a la provincia de Chucuito.* Lima, 1964, Casa de la Cultura.

EDER, Francisco J. (SJ)

1772 *Breve relación de las reducciones de los mojos.* Cochabamba. 1985. Historia Boliviana, edic. Joseph M. Barnadas.

FIGUEROA, Francisco de (SJ)
1661 *Informe de las misiones del Marañón. Gran Pará o río de las Amazonas* en Francisco de Figueroa, Cristóbal de Acuña y otros, *Informes de Jesuitas en el Amazonas (1660-1684)* Iquitos, 1986, Monumenta Amazónica.
FRITZ, Samuel (SJ)
Diario, en Maroni, *Noticias auténticas del famoso río Marañón* (1738), Iquitos, 1998, Monumenta Amazónica.
GARCÍA, Gregorio (OP)
1607 *Origen de los indios del Nuevo Mundo.* Valencia; Madrid, 1729, Francisco Martínez Abad
1625 P*redicación del evangelio en el Nuevo Mundo viviendo los apóstoles.* Baeza.
GARCILASO DE LA VEGA, el Inca
1590 *La traducción del Indio de los tres "diálogos de Amor" de León Hebreo.* Madrid, Pedro Madrigal.
1605 *La Florida del Inca.* Lisboa, Pedro Crasbeck
1609 *Primera parte de los Comentarios Reales, que trata del origen de los Yncas.* Liboa, Pedro Crasbeck; Buenos Aires, 1943, Emecé.
1617 *Historia general del Perú.* Córdoba, Viuda de Andrés Barrera; Buenos Aires, Emecé, 1943.
GONZÁLEZ DE Holguín, Diego (SJ)
1952 *Gramática y arte nuevo de la lengua general de todo el Perú, llamada quichua o lengua del Inca.* Lima, Francisco del Canto.
1608 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú, llamada quichua o lengua del Inca.* Lima, Francisco del Canto; Lima, UNMSM.
GONZÁLEZ PRADA, Manuel
1905 "Nuestros indios", en *Horas de Lucha.* Lima, 1974.
GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe
1615 *Nueva crónica y buen gobierno.* Madrid, 1987, Historia 16, 3 tomos, edic. de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste.
HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl
1927 "El problema indio", en *Obras completas.* Lima, 1976, Juan Mejía Baca.
IZAGUIRRE, Bernardino (OFM)
1922-1929 *Historia de las misiones franciscanas (1619-1921).* Lima. Talleres Tipográficos de la Penitenciaría, 14 tomos.
JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos (Ed)
1586 *Relaciones geográficas de Indias.* 1881-1897, Madrid, 1965, BAE, 3 tomos.

LIZARRAGA, Reginaldo (OP)
1605 *Descripción el Perú. Tucumán. Río de la Plata y Chile.* 1908. Madrid. 1987, Historia 16, Edic. Ignacio Ballesteros.
MARIÁTEGUI, José Carlos
1928 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana,* en *Obras completas.* Lima, 1967, Amauta, tomo 2.
1929 *Ideología y política,* en *Obras completas.* Lima, 1969, Amauta, tomo 11.
MARONI, Pablo (SJ)
1738 *Noticias auténticas del famoso río Marañón.* Iquitos, 1988, Monumenta Amazónica.
MARTÍNEZ COMPAÑÓN, Baltasar Jaime
1790 Tr*ujillo del Perú a fines del siglo XVIII.* Madrid. 1936, edic. Jesús Domínguez Bordona.
1790 Tr*ujillo del Perú.* Madrid, 1978-1991, Cultura Hispánica.
MATIENZO, Juan de
1567 *Gobierno del Perú.* Lima, 1967, Instituí Français d'Etudes Andines.
MATEOS, Francisco (ed.) (SJ)
1600 *Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú.* Madrid, 1944, CSIC, 2 tomos.
MELÉNDEZ, Juan (OP)
1681-1682 *Tesoros verdaderos de las Indias: historia de la provincia de San Juán Bautista del Perú.* Roma, Imp. Nicolás Ángel Tinaffio.
MAYER, Dora
1918 *El indígena peruano. Estudio sociológico.*
1921 *El indígena peruano a los cien años de república libre e independiente.*
1929 *El indígena y su derecho.*
1930 *Un debate importantísimo en el Patronato de la raza indígena.*
1938 *El indígena y los congresos panamericanos.*
1941 *La india peruana.*
1950 *Indigenismo.*
MOLINA, Cristóbal de (el Cuzqueño)
1574 *Fábulas y ritos de los incas.* 1913, Lima, 1916, Horacio Urteaga y Carlos A. Romero.
MURÚA, Martín
1590 *Historia general del Perú.* Madrid, 1987, Historia 16, edic. Manuel Ballesteros.
OLIVA, Anello (SJ)
1631 *Vida de los varones ilustres de la Compañía de Jesús en el Perú.* Lima, 1895, Imprenta y Librería de San Pedro.

ORE, Luis Jerónimo (OFM)
1598 *Símbolo católico indiano.* Lima. Antonio Ricardo.
Ortiz DE ZÜÑIGA, Iñigo
1562 *Visita de la provincia de León de Huánuco.* Lima, 1967 y 1972, Universidad Nacional Hermilio Valdizán, 2 tomos.
PEÑA Y MONTENEGRO, Alonso de la
1668 *Itinerario para párrocos de indios.* Madrid, Joseph Fernández de Buendía; Madrid, 1985 y 1986, CSIC, 2 tomos, edic. Carlos Baciero y otros.
PIZARRO, Pedro
1571 *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú.* 1844, Lima, 1978, PUC.
POLO DE ONDEGARDO, Juan
1554 *De los errores y supersticiones de los indios,* en *Confesionario.* Lima. 1585, Antonio Ricardo.
1571 *El mundo de los incas.* Madud, 1990, Historia 16, Edic. de Laura González y Alicia Alonso.
RAMOS GAVILÁN, Alonso (OSA)
1621 *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus milagros, e invención de la cruz de Carabuco.* Lima, 1979, Ignacio Prado Pastor.
RELIGIOSOS AGUSTINOS
1555 *Relación de la religión y ritos del Perú.* Lima, 1952, Francisco A. Loayza.
RODRÍGUEZ TENA, Fernando (OFM)
1774 *Misiones apostólicas de la religión de mi padre san Francisco de Asís en América.*
RUIZ DE MONTOYA, Antonio (SJ)
1639 *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay. Paraná. Uruguay y Tapé.* Bilbao, 1892, Mensajero.
1639 *Tesoro de la lengua guaraní.* Madrid, Juan Sánchez.
1640 *Arte y vocabulario de la lengua guaraní.* Madrid. Juan Sánchez.
SANTA CRUZ PACHACUTI, Juan de
1613 *Relación de antigüedades deste reyno del Perú.* 1879, en *Crónicas peruanas de interés indígena.* Madrid, 1968, BAE, edic. Francisco Esteve Barba.
SANTO TOMÁS, Domingo de (OP)
1560 *Gramática o Arte de la lengua general de los indios de los Reynos del Perú.* Lima, 1951, UNMSM.

1560 *Lexicón o Vocabulario de la lengua general del Perú.* Lima, 1951, UNMSM.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro

1572 *Historia de los Incas.* 1906, Buenos Aires, 1947, Emecé.

SOLÓRZANO PEREYRA, Juan de

1648 *Política Indiana.* Madrid, 1930, Compañía Iberoamericana de Publicaciones, 5 tomos.

TOLEDO, Francisco de

1569-1580 *Francisco de Toledo. Disposiciones gubernativas para el Virreinato del Perú.* Sevilla, CSIC, 2 tomos, edic. María Justina Saravia.

1570-1572 *Informaciones acerca del señorío y gobierno de los incas,* en Roberto Levillier, *Don Francisco de Toledo supremo organizador del Perú.* Buenos Aires, 1940, tomo II.

TORRES, Bernardo de (OSA)

1657 *Crónica de la provincia peruana del orden de los ermitaños de San Agustín.* Lima, 1974, Ignacio Prado Pastor.

URIARTE, Manuel de (SJ)

1767 *Diario de un misionero de Mainas.* Madrid, 1952, CSIC, 2 tomos.

URIEL García, José

El Nuevo indio. Lima, 1973, Universo.

VALCÁRCEL, Luis

1924 *De la vida inkaika.* Lima, Garcilaso.

1925 *Del ayllu al imperio.* Lima, Garcilaso,

1927 Te*mpestad en los Andes.* Lima, 1972, Universo.

1945 *Ruta cultural del Pe*rú. Lima, 1965, Nuevo Mundo.

1964 *Historia del Perú antiguo.* Lima, Juan Mejía Baca, 3 tomos.

1983 *Memorias.* Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

VALERIA, Blas (SJ) (o el jesuita anónimo)

1595 *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú.* 1879, en *Crónicas peruanas de interés indígena.* Madrid, 1968, BAE, 1968, edic. Francisco Esteve Barba.

VÁSQUEZ, Juan Teodoro (OSA)

1721 *Crónica de la provincia peruana del orden de San Agustín.*

VILLAGÓMEZ, Pedro

1649 *Exhortaciones e instrucción acerca de las idolatrías de los indios.* Lima, Horacio Urteaga y Carlos A. Romero, 1919.

ZARATE, Agustín de

1555 *Historia del descubrimiento y conquista del Perú.* Lima, 1995, PUC.